170
M485e
Ej. 1

JOAN-CARLES MÈLICH

# ÉTICA DE LA COMPASIÓN

Herder

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.

BIBLIOTECAS
UNIVERSIDAD DE LA SALLE
INGRESO 9 Septiembre 2010
COMPRADO A Librería Herder
DONADO POR
CANJE POR
PROGRAMA Lic. En Estudios Religiosos
PRECIO REGISTRO 212251

*Diseño de portada:* Claudio Bado

*© 2010, Joan-Carles Mèlich*
*© 2010, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2659-9

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

*Imprenta:* Reinbook
*Depósito legal:* B - 5.029 - 2010
*Printed in Spain - Impreso en España*

Herder
www.herdereditorial.com

*A Lluís Duch,*
*amb admiració i amistat*

# Índice


1. Introducción ..... 13

2. Pórtico: La zona sombría de la moral ..... 37

3. El teatro metafísico ..... 51
   3.1. Escenas de la metafísica ..... 51
   3.2. El espectro del nihilismo ..... 59
   3.3. El espíritu de la novela ..... 72

4. La situación ética ..... 89
   4.1. Una situación de radical excepcionalidad ..... 89
   4.2. Ética y cuerpo ..... 101
   4.3. Ética y símbolo ..... 108
   4.4. Ética y experiencia ..... 125
   4.5. Ética y respuesta ..... 148
   4.6. Ética y memoria ..... 153
   4.7. Ética y libertad ..... 168
   4.8. Ética y muerte ..... 179
   4.9. Ética y sufrimiento ..... 194
   4.10. Ética y compasión ..... 222
   4.11. *Excursus I*: Ética y vulnerabilidad (Levinas y Butler) ..... 239
   4.12. *Excursus II:* Rousseau y la piedad ..... 246

5. La pedagogía del testimonio ..... 253
5.1. La crisis gramatical ..... 253
5.2. Decir y mostrar ..... 269
5.3. El profesor y el maestro ..... 276
5.4. El testimonio y la ausencia ..... 283
5.5. La vergüenza del testigo ..... 288

6. Telón: La compasión imposible ..... 295

Bibliografía ..... 299
Índice onomástico ..... 311
Agradecimientos ..... 317

Adelántate a toda despedida,
como si la hubieras dejado atrás,
como el invierno que se está yendo.
Pues, bajo los inviernos hay uno tan infinitamente
invierno que, si lo pasas, tu corazón resistirá...

Rainer M. Rilke, *Sonetos a Orfeo*

La compasión no tiene nada que ver con el hecho de ponerse *en el lugar* del otro, algo, por otro lado, tremendamente altivo y orgulloso. Compasión significa acompañar y acoger, situarse *al lado* del que sufre. Por eso pueden existir políticas de piedad, pero no políticas de compasión. La piedad es compasión pervertida.[74]

74. M. Revault d'Allonnes, *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.



# 4. La situación ética

«Si un hombre pudiera escribir un libro de ética
que realmente fuera un libro de ética,
este libro destruiría como una explosión,
todos los demás libros del mundo.»
(Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*)

## 4.1. *Una situación de radical excepcionalidad*

A menudo se define la ética como un conjunto de deberes y de normas a las que uno está obligado. Especialmente desde Kant se la concibe como la respuesta a la pregunta «¿qué debo hacer?».[1] Pues bien, para decirlo claramente, desde el principio, lo que voy a sostener en lo que sigue es que la ética emerge en una *situación* en la que uno no puede encontrar *a priori* una respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?* En otras palabras: no hay ética porque sepamos lo que debemos hacer, sino precisamente porque no lo sabemos, porque no somos capaces de responder con seguridad (de forma *clara* y *distinta,* dicho en términos cartesianos) a la pregunta kantiana *¿qué debo hacer?* No es posible responder *por adelantado* a una situación ética. Por eso, si hay ética, si

1. «La segunda cuestión *(¿qué debo hacer?)* es meramente práctica. Aunque puede, en cuanto tal, pertenecer a la razón pura, no por ello es trascendental, sino moral.» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 805 / B 833.)

la ética tiene *sentido*, es porque frente a una situación nos quedamos perplejos y nos damos cuenta de que las normas, el *marco normativo* en el que hemos sido educados, y/o en el que habitamos –nuestra gramática–, fracasa radicalmente.

En primer lugar es necesario distinguir *moral* de *ética*. En relación con lo que ya se estableció al principio de este ensayo, la moral pertenecería al *mundo* mientras que la ética, a la *vida*. O, para decirlo todavía con más precisión, la ética existe porque hay una *tensión* (siempre imposible de resolver) entre el *mundo* y la *vida*, esto es, entre *lo que somos* y *lo que deseamos*, entre la *realidad* y el *deseo*.[2]

La ética no es la moral, sino su *punto ciego* porque emerge en un escenario en el que el «marco normativo heredado» es puesto en cuestión. La ética surge en una situación-límite, en *una situación de radical excepcionalidad*. Por eso no es la excepción que confirma una regla, sino la que la rompe, la que la quiebra, la que la suspende. En otras palabras, podríamos decir que la ética aparece en una situación en la que uno se da cuenta de que la gramática propia de la cultura en la que había sido educado, el universo normativo-simbólico que le habían transmitido, «no encaja».

Al nacer cada uno de nosotros se halla en un tiempo y en un espacio ya previamente configurados, en un *mundo interpretado*.[3] A éste le concierne una moral, una serie de normas, hábitos, costumbres, deberes, a menudo no escritos (como la *ley de Zeus* a la que se refiere Antígona en su diálogo con Creonte).[4] Unas leyes aceptadas (más o menos implícitamente) por todos aquellos que viven en común, por la gente que configura una cultura. Estas «leyes» hacen posible un mínimo de previsibilidad.[5]

2. En una palabra, y para decirlo al modo de Helmuth Plessner, desde la perspectiva de una filosofía antropológica de la finitud sólo se puede concebir la ética por la *condición excéntrica* del modo de ser de los seres humanos.
3. R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999, p. 15.
4. Sófocles, *Antígona*, 445-450.
5. Que la *previsibilidad* es un rasgo característico de una cultura me parece algo evidente. Cualquier persona que haya viajado a una cultura diferente a la suya ha





Habría que aclarar, no obstante, para evitar descalificaciones apresuradas, que, a mi entender, no cabe la menor duda de que la moral es un aspecto ineludible de toda cultura y de toda educación. En toda praxis pedagógica se transmite –de forma más o menos explícita– una gramática simbólico-moral, en la medida en que todo ser humano se encuentra habitando un mundo pre-dado porque ha nacido en una cultura ya constituida y en un trayecto histórico determinado.[6]

Ahora bien, la ética, a diferencia de la moral, no nace con el mundo, con la tradición, sino con la vida, esto es, con la distancia (que a veces es una ruptura), o, si se prefiere, con la *excentricidad* (para decirlo con Helmuth Plessner), que cada uno establece respecto a su mundo, a su situación heredada, a su gramática.

Si hay ética, si la ética es posible, es justamente porque uno no acaba de estar reconciliado del todo con el mundo que le ha sido legado. Nunca hay ni puede haber reconciliación con el mundo porque en la vida no hay propiamente ni leyes ni códigos completamente establecidos, cerrados, porque vivir es habitar un trayecto de imposible clausura. No hay ni puede haber reconciliación con la situación heredada porque los seres humanos *vivimos siempre en despedida*. Para decirlo con Rainer Maria Rilke, vivir es habitar en *lo abierto*:

> Con plenos ojos la criatura ve
> lo abierto. Sólo nuestros ojos están
> como invertidos y colocados en torno a ella por entero

podido sin duda experimentar la ausencia de previsibilidad que caracteriza el comportamiento de sus nuevos conciudadanos.

6. Véase, en este sentido, la definición que da Durkheim de «educación»: «La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquéllas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado». (E. Durkheim, *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975, p. 53.)

semejantes a trampas, alrededor de su salida libre.
Lo que está fuera sólo lo percibimos por el rostro
del animal; porque ya desde su edad más tierna
damos la vuelta al niño y le obligamos a que mire hacia atrás
al mundo de las formas, no a lo abierto, que
en la mirada del animal es tan profundo. Libre de la muerte.
A ella la miramos sólo nosotros; el animal libre
tiene su ocaso siempre tras de sí
y ante sí, a Dios, y cuando camina, es en la eternidad
donde camina, como lo hace el fluir de las fuentes.[7]

Vivir es habitar en *lo abierto* y, por ello, lo que caracteriza a la vida es, precisamente, la situacionalidad, la ambigüedad, la provisionalidad. En palabras de Ernst Bloch, «el camino hacia nosotros mismos no es nunca seguro».[8] Una vida que encajara finalmente con el mundo, una vida completamente situada, una vida no ambigua, un final de trayecto, o «de partida» (Samuel Beckett), sería una vida invivible, una «nuda vida», mera *zoé*, sin *bíos*, sin forma-de-vida.[9]

* * *

La ética se alimenta de la *excepción*. La situación ética nunca puede dejar de ser «excepcional». Es necesario insistir en ello: no hay ética porque sepamos cómo resolver adecuadamente una situación, sino todo lo contrario, *porque no lo sabemos*, porque existe siempre la posi-

7. R. M. Rilke, *Elegías de Duino* (Elegía octava), *op. cit.*, p. 85. Trad. de Jenaro Talens. Sobre la cuestión de «lo abierto» como categoría antropológica, véase el sugerente libro de G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

8. E. Bloch, *El principio esperanza 3*, *op. cit.*, p. 17.

9. Véase G. Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 13: «Con el término "forma-de-vida" entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que nunca es posible aislar algo como una nuda vida».





bilidad de responder *de otro modo*, más adecuadamente, aunque el caso es que ignoramos cuál es el modo adecuado, el modo óptimo, y quizá no consigamos saberlo jamás, porque la «forma ética de responder», de hacernos cargo de una situación en la que el otro me reclama, me demanda, no depende sólo de *mi* visión o de mi concepción del mundo, sino de la suya, de la del *otro*.[10] Es evidente, en consecuencia, que una ética de la compasión como la que aquí se presenta nada tiene que ver con una «ética de la buena conciencia», sino todo lo contrario, de la «mala», porque lo que dictamina la «respuesta correcta» no es «mi» conciencia sino la «palabra del otro», porque la ética es precisamente esto, *la respuesta a la demanda del otro en una situación de radical excepcionalidad*.

Desde esta perspectiva, nada tiene que ver una ética de la compasión con los imperativos categóricos, con las leyes o principios universales, al modo de Kant, sino más bien con los *subjuntivos* y los *conjuntivos*,[11] porque la ética necesita del matiz, de la oportunidad y del punto de vista, de la incertidumbre y de la provisionalidad, del espacio y del tiempo...

Para un ser finito vivir éticamente no es cumplir con unas obligaciones, ni aplicar un marco normativo, ni ser fiel a la *ley* (moral, jurídica, política), sino *estar pendiente del sufrimiento del otro*, tener *algo* «infinitamente» *pendiente* con él/ella y, por tanto, no acabar de estar instalado en un mundo, y no saber cómo estarlo. Vivir éticamente es *no saber nunca del todo cómo vivir*, es *no ser competente*. Vivir éticamente es *estar perplejo* y asumir esta perplejidad como algo constitutivo del modo de ser finito, de un ser (des)instalado en su tiempo y

10. Schopenhauer describe con precisión esta idea: «La ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo y, a parte del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí solo la regla para cada caso que se presente; pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida». (A. Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 275.)

11. H. Plessner, «Der kategorische Konjuntiv», *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 338-352.

en su espacio, un tiempo y un espacio que nunca son del todo suyos, un tiempo y un espacio diádicos, íntimos... Vivir éticamente es *estar expuesto*, y atreverse a responder al otro y del otro en esta situación que no es ni pública ni privada, sino *íntima*, una situación «de dos», «dual», ni singular ni plural, y darse cuenta de que no se tienen respuestas predadas, y, a pesar de esto, responder, responder sin dar una respuesta única ni definitiva.

Por ello, desde la perspectiva que aquí se adopta, la ética, a diferencia de la moral, no puede quedar encerrada en un *código*. Al contrario, la ética surge en una situación, en una escena, en la que los códigos son puestos en cuestión y entran crisis, en los que uno se da cuenta de que las normas, los imperativos, los puntos de referencia «no encajan».

La ética sólo existe si nos desasosegamos, si, como diría Ernst Bloch, descubrimos que *nadie puede tener las cuentas claras consigo mismo y con los demás*:

> En nosotros se esconde lo que puede llegar a ser. Se nos muestra como el desasosiego de no estar suficientemente determinados.[12]

Así pues, la situación ética no aparece porque sepa con seguridad qué debo hacer, cómo resolver una situación, cómo encararla, sino porque nunca estoy lo suficientemente seguro de saberlo. La ética es posible porque los seres humanos vivimos en situaciones en los que la pregunta ¿qué *debo* hacer? no coincide, ni podrá coincidir nunca, con la pregunta ¿qué *puedo* hacer? La ética es posible porque uno se da cuenta de que la respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?* no encaja en una situación de «radical excepcionalidad».

Ya he insinuado al principio que, frente a las «éticas metafísicas» (como sería el caso de Kant),[13] una ética de la compasión, como la que

12. E. Bloch, *El principio esperanza 3*, *op. cit.*, p. 9.

13. De Kant y de los neokantianos, como es el caso de John Rawls, que escribe al inicio de su *Teoría de la justicia*: «La teoría resultante [se refiere a su teoría de la justicia] es de naturaleza altamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad respecto a los puntos de vista que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas». (J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1993, p. 10.)





se está esbozando en este ensayo, es una *ética aposteriorística*. Esto significa, en primer lugar, que la *condición corpórea* de los seres humanos es ineludible.[14] Veámoslo más en detalle.

Como ya se ha enunciado en el capítulo anterior, podríamos establecer como primera característica de las «éticas metafísicas» el hecho de que «doblan» el mundo. Nos hacen creer que existe un mundo ruin, el de aquí abajo, en el que la vida no puede vivirse a menos que se crea que existe otro mundo, trascendente, un mundo auténtico, verdadero, que nos permitirá vivir una nueva vida, una vida (eterna) que otorga *sentido* a nuestra vida contingente, a nuestra vida finita y mortal. Pero hay una segunda característica todavía más importante si cabe. Lo realmente decisivo para una «ética metafísica» es que, según ella, en este «otro mundo», trascendente, se hallan ubicados el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*, y que es posible conocerlos. Por último, las «éticas metafísicas» sostienen que éstos (el Bien, el Deber y la Dignidad) se tienen que convertir en principios pedagógicos, esto es, servir de *guía* y de *modelo* a la vida finita y mortal.

La gran aportación de las filosofías de Schopenhauer, primero, y de Nietzsche, después, consistió en desenmascarar este planteamiento, esta «duplicidad». Para Schopenhauer y Nietzsche no contamos más que con un mundo, un mundo que no es ruinoso, pero que puede serlo. Todo está en función de *lo que hagamos con él*. De nosotros depende. Para Schopenhauer, este mundo no tiene un sentido trascendente, no posee una finalidad, no está determinado por ninguna causa ni teológica, ni teleológica. Nos movemos en un universo de plena inmanencia. Nada trasciende a la *tierra*, como dirá Nietzsche en el *Zaratustra*.

Pues bien, una ética de la compasión se concibe como la forma en que los seres humanos, en cada momento de nuestra vida, tenemos que habérnoslas con el mundo y con el otro, la forma de responder de él y ante él. La ética es la *respuesta* que le damos al *otro que nos sale*

14. Sobre los conceptos de *cuerpo* y de *corporeidad*, véase Ll. Duch / J. C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, Madrid, Trotta, 2005.

*al encuentro*, es un *trato* con el *otro*, con el que cohabito un mundo, sea o no como yo, sea o no «humano», esté presente o ausente. La ética es la forma que cada ser humano tiene de encarar la demanda del otro en un *espacio íntimo*, de responder –singular e ineludiblemente– de él y ante él.

A diferencia de lo que aquí se va a dibujar, lo que las «éticas metafísicas» sostienen (y de todas ellas la de Kant sería la paradigmática) es que una acción es «ética» si se *corresponde* a la ley, al modelo ideal, al modelo preexistente, inmóvil, inmutable, nouménico. Según las «éticas metafísicas», para saber *qué debo hacer* basta con descubrir y ajustar mi acción a ese modelo transhistórico y universal. Son *éticas de la correspondencia*. Pero debería tenerse presente, en primer lugar, que una «ética metafísica» tiene que presuponer necesariamente que hay «algo» en los seres humanos que hace posible que podamos acceder a ese «modelo» (llámese *alma*, *espíritu*, *razón*...), y que ese «algo» debe tener por fuerza alguna «analogía» con el modelo. De no ser así sería lógicamente imposible este conocimiento. Si no hay algo en común, algo que concuerde, entre el modelo transhistórico y el ser humano que supuestamente debe llevarlo a la acción, si no hay algo en común, insisto, nunca podríamos saber qué es «eso» que el «modelo» dice o propone. Sería una problema parecido al de la interacción de las substancias (*res cogitans* y *res extensa*) que Descartes no acaba de poder resolver y los filósofos postcartesianos no tienen más remedio que solucionar o evitar.[15]

Lo que intento decir es que, como señalaré un poco más adelante, detrás de toda «ética metafísica» se oculta de forma más o menos explícita una determinada antropología que necesariamente no puede sino contener algún tipo de dualismo, puesto que se ve obligada a presuponer la existencia de «algo» inmutable, intemporal y universal en el ser humano, algo, en una palabra, resistente al tiempo, algo infinito.

Esto es así porque otra de las características básicas del «modelo» (al modo metafísico) es, sin duda, su fijación. Está claro que el modelo

15. Como es sabido, por ejemplo, en el caso de Spinoza, por ejemplo, se evita el problema de la interacción de las substancias con la tesis de que sólo hay una única substancia, Dios, dotada de infinitos atributos.





no puede sino ser *inmutable*, *universal* y *necesario*; no puede cambiar. Por esta razón, si aceptamos la necesidad lógica de la analogía debemos admitir también que hay algo en la naturaleza humana que no cambia, que permanece estable, fijo. Pero si se acepta esto entonces se rompe con la noción de finitud. En una palabra, una «ética metafísica» posee necesariamente un correlato antropológico: la *infinitud* de una facultad o de una propiedad de la naturaleza de los seres humanos, puesto que de no ser así sería imposible conocer el Bien, el Deber o la Dignidad.

Por último, toda «ética metafísica» choca con la cuestión antropocéntrica. Esto no significa otra cosa que el hecho de que sólo determinados «seres» son capaces de alcanzar la contemplación del modelo, el conocimiento del Bien o del Deber. Estos son los únicos que son «dignos», que poseen «dignidad». En el caso de Kant esto es evidente: hablamos siempre de los seres *humanos* y (otros) seres *racionales*. Quedan fuera de las «éticas metafísicas» los animales, algo que Schopenhauer no podrá perdonar a Kant:

> La moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica éstos quedan inmediatamente proscritos, son meras «cosas», simples *medios* para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral sólo conoce y considera digna la especie propia, cuya característica, la *razón*, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral.[16]

También quedarían excluidos los *infrahombres*, aunque esta cuestión es todavía más grave y merecería un estudio pormenorizado. En resu-

16. A. Schopenhauer, «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 204-205.

men: es verdad que el edificio de la ética kantiana es perfectamente coherente, pero Kant tiene que presuponer que le concedamos algo que uno no tiene por qué conceder, a saber, que la finitud es «eludible» o, en otras palabras, que uno puede «poner entre paréntesis» o «bajo un velo de ignorancia» (por utilizar los términos del neokantismo de Rawls) la condición finita y, por lo mismo, corpórea, espacio-temporal, situacional, adverbial, de la vida humana. Y justamente eso es lo que antropológicamente resulta ineludible y que una ética de la compasión no está dispuesta a hacer.

De lo que se trata es de insistir en que, con independencia de lo que Kant diga, la antropología o, mejor dicho, la situación antropológica, no se puede poner entre paréntesis y que, por tanto, toda ética descansa, como señalaba antes, más o menos explícitamente, en una antropología. También la de Kant, aunque él no quiera admitirlo. Por eso Schopenhauer advirtió con suma lucidez que si queremos entender de verdad la noción de *razón práctica* en Kant es necesario «seguir su árbol genealógico». Si así lo hacemos descubriremos aquí una doctrina antropológica que el propio Kant (supuestamente) refutó «y que, sin embargo, yace secreta y hasta inconscientemente para él mismo, como reminiscencia de una forma anterior de pensamiento, en la base de su aceptación de una razón práctica con sus imperativos y su autonomía. Se trata de la psicología racional, según la cual el hombre está compuesto de dos sustancias totalmente heterogéneas: el cuerpo material y el alma inmaterial. Platón es el primero que ha presentado formalmente ese dogma y ha intentado mostrarlo como verdad objetiva. Pero Descartes lo condujo a la cumbre de la perfección y lo colocó en la cima, al conferirle la más exacta exposición y rigor científico».[17]

Un par de páginas más adelante añade Schopenhauer: «De la reminiscencia oscuramente consciente de tales opiniones procede en último término la doctrina de Kant de la autonomía de la voluntad que, como voz de la razón pura práctica, es legisladora para todo ser

17. *Ibid.*, p. 193.





racional como tal y conoce fundamentos de determinación meramente formales en oposición a los materiales, que sólo determinan la facultad inferior de desear a la que contrarresta aquella superior».[18] Y concluye: «Con todo ello vemos que, al establecer su razón práctica con sus imperativos, Kant se mantiene todavía bajo el influjo de la repercusión de aquella antigua doctrina».[19]

Así pues, no solamente la ética de Kant no puede eludir una situación antropológica, sino que, como muestra Schopenhauer con suma claridad, bajo la ética de Kant se oculta una *antropología dualista* que mantiene vigente la concepción de la naturaleza humana de Platón y Descartes. Es evidente que uno puede lógicamente aceptar el planteamiento kantiano, pero lo que no puede hacer es aceptarlo sin admitir, al mismo tiempo, su *base antropológica*, una base que a menudo se oculta, una base sumamente crítica con el *cuerpo* y todo lo que éste significa. Por eso no debe resultar extraño el grito de Nietzsche en *El Anticristo*:

> Una palabra todavía contra Kant como moralista. Una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida, la daña: una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto «virtud», tal como Kant lo quería, es dañosa. La «virtud», el «deber», el «bien en sí», el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal –ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería königsberguense. [...] ¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant![20]

El hecho de que para la ética sea irrenunciable una determinada situación antropológica equivale a decir, desde la perspectiva de una filoso-

18. *Ibid.*, p. 195.
19. *Ibid.*, p. 196.
20. F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978, p. 35.

fía antropológica de la finitud, que la dimensión ética de la vida está enraizada en el cuerpo, en la contingencia, en el espacio y el tiempo, en definitiva, lo que hemos llamado *corporeidad*. Esto significa que nada de lo que los seres humanos podamos pensar, hacer o sentir puede eludir la finitud.

* * *

Que los seres humanos seamos *corpóreos* no significa que todo *se reduzca* al cuerpo, sino que todo lo que pensamos, hacemos o sentimos, «pasa» por el cuerpo. Una ética de la compasión descansa sobre una antropología corpórea, sobre una antropología de *los sentidos corporales*, del tacto, de la mirada, del oído, del gusto, del olfato, sobre una antropología de la *piel* y de la *carne*. Una ética de la compasión encuentra su base en las *formas* y en los *escenarios* físicos y simbólicos que el cuerpo, *cada cuerpo*, va tomando a lo largo de la vida, en los escenarios y en las relaciones que tejen un tiempo y un espacio íntimos que, para bien o para mal, siempre resultan ambiguas y ambivalentes, imposibles de fundamentar metahistóricamente, más allá de las situaciones y de los trayectos. Por ello una ética de la compasión no podrá definirse *a priori*.

Desde esta perspectiva se puede sostener que una ética de la compasión descansa en cierto modo en una filosofía *materialista*. Sin embargo, habría que matizar este término puesto que corremos el peligro de malinterpretarlo. Uno de los «discípulos» de Schopenhauer, Max Horkheimer, lo advirtió muy claramente en su texto «Materialismo y moral»: «El materialismo no encuentra ninguna instancia que trascienda a los hombres, que realice la distinción entre espíritu de ayuda y afán de lucro, bondad y crueldad, afán de posesión y autoentrega. Incluso la lógica se calla, no le reconoce a la intención moral ninguna primacía».[21]

21. M. Horkheimer, «Materialismo y moral», en *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 134.



UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.



No creo que lo relevante aquí sea proponer un materialismo que niegue la trascendencia. No, se trata de algo diferente, de algo más importante. En ningún momento una ética de la compasión sostendría algo así como: «No hay trascendencia alguna». Lo que diría es otra cosa, a saber, que no existe *una trascendencia que «no pase» por la inmanencia*, o que *lo radicalmente trascendente sólo puede expresarse a través de lo radicalmente inmanente*. Así, el «materialismo» al que Horkheimer se refiere en la cita anterior podría leerse desde una ética de la compasión de otro modo: no es posible hallar instancias trascendentes, que se encuentren más allá del tiempo y del espacio, *abandonando mi tiempo y mi espacio*.

Dicho de una forma todavía más clara: el peligro de las «éticas metafísicas» no radica en su creencia en la trascendencia sino en su creencia en una «trascendencia libre de inmanencia». Por eso, lo que una ética de la compasión sostiene es que en ningún caso se puede alcanzar «lo trascendente» independientemente de «lo inmanente». Es precisamente en esta tensión, una tensión siempre ambivalente, siempre difícil de resolver, es, insisto, en esta tensión, donde se ubica la finitud ineludible de la condición humana.

## 4.2. *Ética y cuerpo*

Una ética de la compasión se sostiene sobre una antropología que sitúa al cuerpo humano –un cuerpo físico, carnal y, al mismo tiempo, un cuerpo simbólico (heredero y proyectado, construido y destruido)–, en el centro de su reflexión. Luego veremos qué significa esto. Vamos a empezar, de momento, analizando el lugar del cuerpo en las tres grandes filosofías metafísicas que venimos considerando en este ensayo (Platón, Descartes y Kant) para pasar a continuación a esbozar su papel en una ética de la compasión.

Casi con toda seguridad es el *Fedón* de Platón el diálogo en el que mejor y más claramente se establece el sentido del cuerpo que, además, ha dado lugar a una larga tradición en el pensamiento occidental. Platón sostiene que

> El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. (*Fedón*, 80 b-c)

A lo largo de todo el diálogo, Platón, por boca de Sócrates repite constantemente algunas ideas, y lo hace obsesivamente: los filósofos de verdad no pueden ser esclavos de las pasiones del cuerpo, del sexo, de la comida y de la bebida (*Fedón,* 64 d-e), deben despreciarlo (*Fedón,* 65 d), el alma no puede quedar contaminada por la ruindad del cuerpo porque nos impide acceder a la verdad (*Fedón,* 66 b-c). Para Platón, el ser humano verdadero es alma, un alma que circunstancialmente está encerrada en un cuerpo. El ser humano es, desde esta perspectiva, un *homo duplex*.[22]

Así también, en la cuarta parte del *Discurso del método,* inmediatamente después de la formulación del *cogito,* escribe Descartes:

> Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario...[23]

Lo que Descartes propone no deja de ser un juego mental, o una hipótesis; de hecho, él advierte que «finge» no tener cuerpo alguno, no que realmente no lo tenga. Pero lo curioso es que crea en un juego así. ¿Cabe la posibilidad de que uno se pueda imaginar sin cuerpo, sin mundo, sin lugar alguno? Descartes repite el dualismo antropológico platónico, aunque alguien pueda añadir que no deja de ser un dualismo «metodológico» apelando a la metáfora del piloto y la nave de la quinta parte del *Discurso*:

22. Para un desarrollo más pormenorizado de esta cuestión véase Ll. Duch / J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad, op. cit.,* pp. 40ss.
23. R. Descartes, *Discurso del método,* Madrid, Espasa Calpe, 1980, p. 62.





> Después de todo esto, había yo descrito el alma razonable y mostrado que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como de las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero.[24]

A pesar, pues, de la necesidad de superar el dualismo substancial fruto de la consideración del *cogito* como principio metafísico, de la ansiedad por encontrar una primera verdad firme y segura, Descartes no puede dejar de establecer la posibilidad de un *espejismo antropológico*: imaginarse sin cuerpo, sin mundo, sin espacio, sin tiempo...

Pero el caso de Kant es el que resulta más importante para el tema que nos ocupa. Probablemente no encontraríamos otra ética más crítica con la *antropología* (con el cuerpo, con la experiencia, con la situación, con el tiempo) que la ética de Kant. Desde el principio de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant quiere dejar bien claro que

> Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendría que conllevar una necesidad absoluta [...], tendría que reconocer, por lo tanto, que el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente a priori en los conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia [...] ciertamente se la puede calificar de regla práctica, mas nunca de ley moral.[25]

24. R. Descartes, *Discurso del método, op. cit.,* p. 83.
25. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, p. 56.

El objetivo de la *Fundamentación* de Kant es *metafísico*, radica en el intento, en este caso parecido al de Descartes, de encontrar un *punto arquimédico*, no para el conocimiento seguro, sino para la acción moral. Si se admite que un punto arquimédico tiene que ser inmóvil, inmutable, presente, universal y eterno, puesto que en caso contrario no sería tal punto «arquimédico», entonces éste no puede hallarse en ningún elemento antropológico o, lo que es lo mismo en este caso, corpóreo, puesto que lo que caracteriza al cuerpo, como hemos visto ya desde Platón, es la mutabilidad, el cambio, las transformaciones, la singularidad...

Una ética de la compasión, en cambio, asume el riesgo de pensar(se) desde la corporeidad, sin metafísica alguna y, por lo tanto, sin puntos arquimédicos, sin referentes inmutables, inmóviles, universales o eternos. Una ética de la compasión surge de la relación corpórea y contingente, ambigua y ambivalente, doliente y sombría, surge en las grietas, en las huellas y en las ausencias. Frente a las filosofías metafísicas de Platón, Descartes o Kant, la ética de Schopenhauer es una ética netamente antropológica, una ética corpórea.

Esto significa, como Schopenhauer repetirá una y otra vez, que «no puede haber una existencia absolutamente objetiva y en sí», porque una existencia tal sería inimaginable, pues lo objetivo tiene siempre y esencialmente que existir en la conciencia de un sujeto.[26] En otras palabras: «Todo cuanto pertenece y puede pertenecer al mundo está inevitablemente implicado con este hallazgo condicionado por el sujeto y sólo existe para el sujeto. El mundo es representación».[27] El mundo es representación, pero no una representación del algo, de otra cosa, de un original, sino simplemente representación.[28] Insiste Schopenhauer: «Hemos de rechazar absolutamente esa realidad del mundo externo que el dogmático explica como independiente del sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está *eternamente condicionado* por el sujeto».[29]

26. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Madrid, FCE / Círculo de Lectores, 2003, p. 15.

27. *Id., El mundo como voluntad y representación*, vol. I, Madrid, FCE / Círculo de Lectores, 2003, p. 85.

28. ¿Por qué no llevar esta tesis a sus últimas consecuencias? De hecho, todo el edificio crítico kantiano queda puesto es cuestión en la *Fundamentación* y en la segunda crítica, al pensar que es posible un uso práctico de la razón que puede prescindir de la experiencia y, por tanto, del espacio y del tiempo. La metafísica que Kant había rechazado en la primera crítica (recuérdese la metáfora de la paloma) ahora vuelve a aparecer. Podríamos decir que *en la razón práctica la paloma de Kant vuela sin aire.*





Me interesa subrayar que *corporeidad* implica ineludiblemente la *condicionalidad*. Desde una perspectiva antropológica podríamos formular esta idea todavía con mayor precisión como *situacionalidad*; en otras palabras, tanto mi *posición* como la del otro resultan decisivas en todo momento, no sólo en lo que hace referencia al acto de conocimiento, a la cuestión epistemológica, sino también a su acción y a su pasión: la ética.[30]

Frente a las «éticas metafísicas» (como sería el caso de Kant) que prescinden de la posición antropológica –la situacionalidad–, una ética de la compasión coloca a la corporeidad en su núcleo constitutivo. Aunque Schopenhauer se refiere aquí a la cuestión epistemológica, su descripción se puede aplicar de forma sugerente a la ética:

> Todo lo objetivo [...] es algo dado de una manera sumamente mediata y condicionada, con lo cual sólo existe de un modo relativo, al haber pasado por la maquinaria y fabricación del cerebro e ingresado en sus formas de tiempo, espacio y causalidad.[31]

Parece como si la ética hubiera olvidado que los seres humanos no somos puros sujetos cognoscentes, una «alada cabeza de ángel sin cuerpo».[32] No hay posibilidad alguna de «lo humano» (y, por tanto, también de «lo inhumano») al margen de las relaciones, de los condi-

29. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 97.

30. Aquí habría que insistir de nuevo en la importancia de los estudios de Heinrich Rombach.

31. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 111.

32. *Ibid.* p. 187.

cionantes, de las raíces que cada uno tiene con el mundo, con su mundo.

Ahora bien, a partir de Schopenhauer se pueden distinguir dos maneras de ser cuerpo: el cuerpo como *representación* y el cuerpo como *voluntad*. Merodeemos alrededor de estas nociones y veamos qué posibilidades éticas tienen.

Respecto de la primera, el cuerpo como *representación*, ya hemos advertido antes sus ideas fundamentales; todo lo que podamos conocer, decir, pensar o hacer en el mundo «pasa» por la representación y, por lo tanto, por el cuerpo. Es lo mismo que decir que todo lo que los seres humanos hagamos está *mediatizado* por nuestras formas corporales.[33] Éstas no son solamente físicas o biológicas, sino también sociales y simbólicas.[34]

El cuerpo, o mejor la *corporeidad*, es una construcción social y simbólica. Lo que el cuerpo, cada cuerpo, vive, siente, conoce o padece, también lo es. Aunque a veces creamos que todo el mundo sufre de la misma manera, incluso el dolor es un hecho situacional, una construcción social, una representación. El dolor es mi dolor, pero también está impregnado de cultura, de simbolismo, de educación.[35] Nada de lo que hay en la vida humana escapa a la representa-

33. *Ibid.*, p. 188.

34. Habría aquí que volver sobre la obra clásica de P. Berger y T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres, Penguin, 1991. Trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

35. «Los hombres, según su condición social o su historia personal, no reaccionan de la misma manera frente a una herida o una enfermedad idénticas; no tienen el mismo umbral de sensibilidad. No existe una actitud establecida en relación con el dolor, sino una probable, pero incierta, reveladora a veces de resistencias insospechadas, o a la inversa, de unas debilidades inesperadas, una actitud que también se modula según las circunstancias. La anatomía y la fisiología no bastan para explicar estas variaciones sociales, culturales, personales e incluso contextuales. La relación íntima con el dolor depende del significado que éste revista en el momento en que afecta al individuo.» (D. Le Breton, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 9.)





ción, o mejor, al juego de representaciones. Todo lo que el ser humano conoce o siente, también el dolor, sin duda, es fisiológico, pero no hay que olvidar que es más que lo puramente físico, es simbólico. De ahí que también sea producto de nuestra corporeidad.

Para una ética de la compasión, que el cuerpo, como representación, sea ineludible significa que todo lo que hagamos, todas las *relaciones* que establezcamos con nosotros mismos, con el mundo y con los demás (sean humanos o no) tienen lugar inevitablemente «en un tiempo y en un espacio de representaciones simbólicas» que, en parte, sólo en parte, podemos cambiar.[36] Incluso en el caso de aceptar la existencia de éticas normativas (cosa que Schopenhauer negaría radicalmente), incluso en tal caso, *los imperativos no pueden eludir la condición corpórea*. De ahí que no tenga sentido hablar, como Kant, de una ética imperativa completamente liberada de antropología.

Junto a la representación, Schopenhauer sitúa a la voluntad.[37] Es más, de hecho, subraya que *el cuerpo es la objetivación de la voluntad*. Incluso que *la voluntad y el cuerpo son idénticos*.[38] O, con mayor precisión si cabe, que *mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa*.[39] Escribe Schopenhauer:

> El cuerpo en su integridad no ha de ser otra cosa que mi voluntad hecha visible, tiene que ser mi voluntad misma...[40]

En tanto que seres corpóreos la ética no solamente no puede eludir las representaciones, sino tampoco la voluntad. La voluntad (en el sen-

36. Recuérdese lo dicho sobre la *contingencia* al inicio de este ensayo.

37. «Existe una excepción a la afirmación kantiana de que sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y nuestro pensamiento y no como son en sí mismos; esta excepción la constituyen nuestros propios cuerpos.» (B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 133.)

38. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 190.

39. *Ibid.*, p. 191.

40. *Ibid.*, p. 196.

tido de Schopenhauer) es el deseo, la fuerza, el impulso ciego, la energía, la aspiración ilimitada, sin final. La voluntad es el anhelo, el ímpetu y el sufrimiento.[41]

Desde esta perspectiva no tiene ningún sentido seguir hablando de «razón *pura* práctica», al modo de Kant, sencillamente porque es algo que no existe, que no puede existir.[42] La razón, si es una razón «humana» (y por tanto también con posibilidades inhumanas), es *impura*. Esto significa que *la razón siempre es corpórea*. No hay razón práctica (o razón ética) libre del cuerpo y, por lo mismo, del tiempo y del espacio, de la experiencia y de la finitud. La razón *pura* práctica es ajena a lo humano. Frente a la metafísica moral de Kant, una ética de la compasión descansa sobre la corporeidad, sobre las situaciones y las mediaciones, sobre la contingencia y los acontecimientos, sobre los adverbios y las conjunciones. Es, por lo tanto, una ética radicalmente ambigua que nada tiene que ver con grandes principios ni leyes, ni con la obediencia a imperativos categóricos.

## 4.3. *Ética y símbolo*

«Símbolo», del griego *symbolon*, derivado de *symballo* (yo junto, hago coincidir), y éste de *ballo* (yo lanzo)... «Símbolo» significa reunión, contraseña, pacto. El símbolo es una forma de expresión, un modo

41. «En particular, la física del siglo XX ha proporcionado en el nivel científico la confirmación más contundente que podría imaginarse de la visión de Schopenhauer sobre el mundo material. En el más pleno sentido de la palabra, hoy en día sabemos que materia y energía son equivalentes; que en el nivel subatómico el concepto de materia se funde completamente con el concepto de energía; que todo objeto material es, en su constitución interna, una concatenación de fuerzas y nada más; y que es teóricamente posible transformar todo objeto material en la energía que lo constituye, sin que quede ningún resto. [...] No ha de extrañarnos que el fundador de la mecánica cuántica, Erwin Schrödinger, fuera un gran conocedor de la obra de Schopenhauer.» (Magee, *Schopenhauer*, cit., p. 162.)

42. Tampoco tiene ningún sentido el «velo de ignorancia» de Rawls, así como ninguna teoría contractualista.





de lenguaje, una manera de entrar en relación. En la expresión / relación simbólica hay algo que está separado y aunque consiga reunirse siempre mantendrá la cicatriz, la marca, el resto de la separación.

Uno puede preguntarse por el sentido de «símbolo», por lo que el símbolo es, por lo que significa, por lo que dice. Pero, propiamente, el símbolo no dice, *quiere* decir, y lo que quiere decir *no lo puede decir*, por eso el símbolo evoca, convoca y provoca.

El símbolo hace su aparición porque toda vida humana está abierta a un juego de equívocos y de evocaciones, de implícitos y de sugerencias, de presencias y de ausencias, de presencias que evocan ausencias, de ausencias que se hacen obsesivamente presentes, a nuestro pesar, a mi pesar. Por eso, en cualquier caso, lo que resulta indudable es que el símbolo nos sitúa frente a la *cuestión del sentido*, del sentido de la vida, de mi vida, un sentido nunca del todo establecido, nunca del todo conocido, nunca del todo desvelado, porque allí donde hay símbolo hay también ambigüedad e incertidumbre. De no ser así, si una expresión/relación simbólica pudiese expresarlo todo sin ambigüedad alguna, si el símbolo fuera una «presencia total», nos hallaríamos frente a un *ídolo*.

De ahí que si se tuviera que definir de algún modo «símbolo» se podría utilizar la expresión «imagen de sentido»[43] o, tal vez, la «presencia de una ausencia». Lluís Duch lo ha escrito con claridad: «Aquí se insinúa precisamente la paradoja que introduce el simbolismo en la existencia humana: el símbolo es, al mismo tiempo, la señal inequívoca de que la *inmediatez* con la realidad de nosotros mismos, del otro y del mundo no es accesible al ser humano, pero, en el mismo movimiento, nos facilita un contacto *mediato* con ella. Por eso, desde hace ya muchos años he creído que una buena definición de símbolo era ésta: un artefacto que hace *mediatamente presente lo que es inmediatamente ausente*».[44]

43. La palabra alemana *Sinnbild* (símbolo) significa literalmente esto: *imagen de sentido*.

44. Ll. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, p. 224.

Me interesa reflexionar aquí sobre la *relevancia ética* del símbolo. Para ello voy a referirme en primer lugar a uno de los relatos más hermosos que podemos encontrar en los diálogos platónicos: el «mito del andrógino» de *El banquete*. Advierto que no pretendo, en modo alguno, realizar una lectura histórico-filosófica del mencionado relato, sino sólo utilizarlo a modo de ilustración para expresar la relación entre *ética* y *símbolo*.

Aristófanes, uno de los invitados asistentes a la cena en casa de Agatón, nos cuenta una historia extraña. Al parecer, al principio la naturaleza humana no era como ahora. Había *tres* sexos: el *masculino*, el *femenino* y uno que participaba de ambos, el *andrógino*. Además, la forma de las personas era *redonda* en su totalidad: «Tenía cuatro manos, mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho. [...] Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. [...] Tras pensarlo detenidamente dijo al fin Zeus: "Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más breves. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos". [...] Así, pues, una vez fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inanición, por no querer hacer nada separados unos de otros...».[45]

Finalmente concluye Aristófanes: «Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como

45. Platón, *El banquete*, Madrid, Gredos, 1997, 189e-191b.





los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo».[46]

El relato de Aristófanes expresa una teoría de la condición humana.[47] Expone una naturaleza vulnerable y fracturada que ha perdido la autarquía y que va a la búsqueda incesante de *lo otro*. Por eso, cada ser humano es simbólico, no solamente porque usamos símbolos o nos expresamos simbólicamente, sino porque vivimos a través de mediaciones, de ayudas, de interpretaciones y de equívocos. Vivimos simbólicamente. El deseo, la inseguridad, el azar, la vulnerabilidad, la inquietud, la fragilidad, la pasión... son aspectos de esta existencia quebrada que determina la vida.

Pero hay una cuestión especialmente relevante que se puede inferir del relato de *El banquete* y que resulta decisiva para configurar una ética de la compasión; a saber, que *el símbolo remite a una ausencia*. Allí donde hay vida humana (o inhumana) hay símbolo, y allí donde hay símbolo hay ausencia, aparece la ausencia, la *falta*, porque donde hay símbolo algo o alguien *se echa de menos*. Es en este contexto en el que surge claramente una ética de la compasión.

Como leemos en la narración de Aristófanes, somos simbólicos, esto es, *seres-en-falta*, seres que necesitamos configurar relaciones de alteridad para poder sobrevivir (tanto física como simbólicamente). Pero lo relevante aquí es que estas relaciones no son sólo con otros que están presentes, mis contemporáneos, sino de forma todavía más radical con los ausentes, con los definitivamente ausentes. Vivimos de ausencias porque nadie está de totalmente de cuerpo presente. Dicho de otro modo, en toda presencia hay ausencia. Soy ausencia, soy en un presente habitado por ausentes. Por eso, dada nuestra configuración antropológica, nuestra ineludible vulnerabilidad y fragilidad, nuestro ser simbólico, necesitamos configurar ámbitos de confianza –o, lo que es lo mismo, relaciones compasivas–, que nos permitan afrontar nuestra condición de seres-en-falta. Peter Sloterdijk en su

46. *Ibid.*, 191c-e.

47. Véase el sugerente comentario de E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 2005.

obra *Esferas* ha profundizado de forma sugestiva en esta noción. El filósofo alemán ha configurado una auténtica *poética esferológica*, especialmente en el primer volumen de su trilogía. Detengámonos por un momento en ella.

La tesis de Sloterdijk es clara, los seres humanos necesitan *espacios* para poder existir «como quienes realmente son». Sloterdijk llama a estos lugares *esferas*: «La esfera es la redondez con espesor interior, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que eligen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. *Esferas* son creaciones espaciales sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior».[48]

No hay posibilidad de supervivencia humana fuera de esta «protección esférica», una protección –insisto– a la vez física y existencial. El ser-en-esferas, sigue diciendo Sloterdijk, constituye la relación fundamental para el ser humano, una relación, ciertamente, contra la que atenta desde el principio la negación del mundo interior y que ha de afirmarse, reconstituirse y crecerse continuamente frente a las provocaciones del afuera. En este sentido las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo desde estas *estructuras (esféricas) de inmunidad*, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido, ni podrán vivir los seres humanos en inmediatez con la naturaleza, y jamás han pisado el suelo de lo que se llama los hechos mismos.[49]

Es curioso comprobar cómo Platón (por medio del personaje de Aristófanes) ya se refería en el relato de *El banquete* a la *redondez* del ser humano antes de ser «cortados» por Zeus: «La forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en

48. P. Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas*, *op. cit.*, p. 37.
49. *Ibid.*, pp. 51-52.





forma de círculo».[50] Esta «partición» en dos mitades por obra de Zeus, esto es, la *ruptura de la forma esférica*, deja a los hombres y mujeres en un estado de extrema vulnerabilidad, una vulnerabilidad «estructural», por así decir; el «corte» de Zeus nos deja en ausencia, en falta, una falta irreparable, salvo que se pudiera «suturar».

Es necesario que esta falta, esta ausencia estructural, sea compensada de algún modo, y aquí aparece el símbolo. Éste se mueve en una doble dimensión. Por un lado, la condición humana es simbólica y, por lo tanto, está rota, partida en dos mitades; por otro, el símbolo, en tanto que artefacto antropológico-cultural, ejerce una *función compensatoria*. De ahí que, más allá de la dimensión epistemológica y antropológica, el símbolo posea un alcance ético, sea una «expresión» pero también una «relación», sea expresión y relación al mismo tiempo.

Ha sido el filósofo alemán Odo Marquard el que ha insistido en sus libros sobre esta dimensión compensatoria del símbolo. Escribe Marquard: «Deberíamos tener en cuenta que la palabra griega de la que proviene *compensatio* es muy probablemente *symbolon*. El *Homo compensator* es el *Homo symbolicus*: vive en la cultura, una realidad en vez de aquella primera realidad absoluta que no puede soportar».[51] Apoyándose en Arnold Gehlen, Helmuth Plessner y Niklas Luhmann, Marquard sostiene que el ser humano tiene que compensar su falta de equilibrio, su desnudez, su carácter incompleto en la *cultura*, esto es, en lo artificial, en la expresividad, en la trascendencia. En una palabra, el ser humano escapa de sus deficiencias gracias a las compensaciones.[52]

Una ética de la compasión no coloca en el centro de su reflexión los triunfos alcanzados por los seres humanos sino las carencias y

50. Platón, *El banquete*, *op. cit.*, 189e.
51. O. Marquard, *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 49-50.
52. *Ibid.*, p. 17. Si antes nos hemos referido al «mito del andrógino» de *El banquete*, ahora Marquard nos pide que nos detengamos un momento en el mito de Prometeo y Epimeteo narrado por Protágoras en el diálogo que lleva su nombre. Frente al resto de los animales, el ser humano compensa sus carencias gracias a los bienes culturales.

padecimientos con los cuales debemos vivir esforzándonos por compensarlos, porque no somos la especie del triunfo definitivo, sino la de una prolongada derrota.[53] Somos «animales tardíos» que debemos aprender a soportar una constitución física llena de carencias, y una conciencia de mortalidad. No tenemos más remedio que aceptar nuestra condición doliente, y el símbolo, como artefacto compensatorio, es la expresión que hace posible sobrellevar el drama de la existencia, esa ausencia constitutiva respecto a nosotros mismos y los demás.

De todos los artefactos simbólicos que los seres humanos han fabricado para hacer frente a la amenaza de la contingencia, al flujo del tiempo, a la ausencia y a la muerte podrían destacarse dos de especial relevancia: la *narración* (oral y/o escrita) y la *música*. De la primera se ocupó Walter Benjamin en «El narrador». A la segunda la filosofía le ha prestado una atención menor (con notabilísimas excepciones, claro está).[54]

Quizá podríamos poner algunos ejemplos que tendrían que ver con lo que desarrollaremos en el apartado siguiente a propósito de la experiencia, y, en concreto, de la experiencia del sufrimiento. Narraciones como las de Primo Levi, Jorge Semprún, Imre Kertész, o piezas musicales como el *Cuarteto para el fin de los tiempos* de Messiaen, o el *Superviviente de Varsovia* de Schönberg, pueden servir de ilustraciones para lo que quiero decir.

El caso de Oliver Messiaen es especialmente relevante. Fue hecho prisionero en el verano de 1940. Internado en el campo de Görlitz (Silesia) compuso el *Cuarteto para el fin de los tiempos*, que se estrenó en el interior del campo en enero de 1941. La pieza es interpretada por un piano, un violín, un clarinete y un violoncelo, los únicos instrumentos de los que Messiaen disponía en el campo. El *Cuarteto* es una de las piezas más desgarradoras de todo el siglo XX. Su música muestra el dramatismo de la vida en el *Lager*, el sufrimiento de los seres humanos que están allí internados. Los cuatro instrumentos de la pieza parecen gritos desesperados de dolor. Sin embargo, como en toda la obra del compositor, está presente la religiosidad y la esperanza. El *Cuarteto* termina con la «Alabanza a la inmortalidad de Jesús».

Algo notablemente distinto lo encontramos en la obra de Arnold Schönberg *Un superviviente de Varsovia*. En este caso nos hallamos en América, en el exilio. Schönberg compuso una pieza magistral en la que el texto es tan importante como la música. La obra está creada a partir de los testimonios de los supervivientes. La expresividad del *Superviviente de Varsovia* es suprema. La pieza tiene dos partes. En la primera un narrador, que se expresa en inglés, cuenta la imposibilidad de recordarlo todo. Sin embargo, pese a la dificultad del recuerdo, el narrador relata cómo comenzó el día. Se escuchó la diana, todavía de noche. Poco a poco salieron los viejos y los enfermos. Tenían miedo. Mucho ruido. Miedo. Una voz, en alemán, da órdenes. El sargento y sus SS golpean a todo el mundo. Gritos de dolor, de rabia, de impotencia. El sargento les ordena numerarse. Quiere saber, en un minuto, a cuántos va a enviar a la cámara de gas. De repente, todos juntos cantan el *Shema Yisrael*.

* * *

Es importante señalar que desde la perspectiva de una ética de la compasión, el mito platónico narrado por Aristófanes se ajusta mucho mejor que el «estado de yecto» o «ser arrojado al mundo» *(Geworfenheit)* heideggeriano (tal vez como sugiere Hans Jonas, gnóstico) al modo de ser de los seres humanos en sus mundos.[55] Creo que puede

53. *Ibid.*, p. 29.

54. A mi juicio han sido T. W. Adorno y E. Bloch los dos filósofos que han dedicado una especial atención a la música. Entre nosotros habría que destacar a E. Trías, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007 y a R. Andrés, *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*, Barcelona, Acantilado, 2008.

55. Sobre las *supuestas* influencias *gnósticas* en el pensamiento de Heidegger, véase H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristia-*

ser interesante detenernos un instante en la visión que tiene Heidegger de la existencia humana para contraponerla a la que estamos aquí desarrollando a propósito de la ética.

El § 38 de *Ser y tiempo* se titula «Das Verfallen und die Geworfenheit».[56] Heidegger señala que el término «caída» *(Verfallen)* no pretende dar a entender ninguna valoración negativa, sino el modo de ser en el mundo, para dar a entender que la existencia humana *(Dasein)* está sometida a las «habladurías», la «curiosidad» y la «ambigüedad»; en una palabra, «lo impropio». *Verfallen* indica «movimiento de caída», un movimiento que lleva a la realidad humana a quedar absorbida entre los demás «entes» de su mundo y a olvidar su ser más propio. La caída tiene que ver con un modo de existir inauténtico, pero inauténtico desde un punto de vista ontológico.[57] Por eso, como señala Heidegger:

> La caída *(Verfallen)* no determina tan sólo existencialmente al estar-en-el-mundo. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a este mismo. La condición de arrojado no sólo no es un «hecho consumado», sino que tampoco es un *factum* plenamente acabado. Es propio de la facticidad de este *factum* que el Dasein, *mientras* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido por el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece a ese Dasein al que en su ser le va este mismo ser. El Dasein existe fácticamente.[58]

*nismo*, Madrid, Siruela, 2000, p. 351: «El conocimiento es conocimiento de una historia, en la cual el conocimiento mismo es un acontecimiento crítico. Entre estos términos de movimiento, el que hace referencia al "haber sido arrojados" a algo llama nuestra atención, siendo ésta una idea que nos resulta familiar en la literatura existencialista. Esto nos recuerda al "proyectado a la infinita inmensidad de los espacios" de Pascal, al "haber sido arrojados" del *Geworfenheit* de Heidegger, que era para éste una característica fundamental del *Dasein*, de la experiencia individual de la existencia. El término, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico. En la literatura mandea esta es una frase común: la vida ha sido arrojada al mundo, la luz a la oscuridad, el alma al cuerpo».

56. José Gaos traduce: «La caída y el estado de yecto» (FCE); Jorge Eduardo Rivera vierte el título como «La caída y la condición de arrojado» (Trotta).





En el fragmento citado aparece insistentemente la idea de Heidegger acerca de la condición de poder ser *(Seinkönnen)* de la realidad humana. Al filósofo alemán le interesa subrayar esta idea de *futurización*, de *proyecto*, de *contingencia*, de que el hombre es un ser que *se la juega*, un ser *en cuyo ser le va su ser*. Habría que recordar aquí que una de las características de la «analítica existencial» que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* consiste en entender la realidad humana como un ser que tiene que realizar sus acciones *en cada ocasión*. La vida humana posee una naturaleza móvil, un carácter histórico que no corresponde en modo alguno a una concepción esencialista, invariable, sino a un modo contingente.[59] Hasta aquí nada que objetar, más bien todo lo contrario.

Ahora bien, como Heidegger señala a continuación, en la caída lo que se muestra es la impropiedad *(Uneigentlichkeit)*, aunque el pensador alemán pretende huir de una interpretación «negativa» de la existencia humana, e insiste en la idea de que el fenómeno de la caída no debe interpretarse negativamente, o en un sentido moralmente negativo, sino más bien como algo ontológicamente cotidiano. Por eso dice:

57. Véase el comentario de J. E. Rivera en la nota de la p. 482 de la edición castellana de Trotta de *Ser y tiempo*.

58. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 201. (En este caso prefiero la traducción de Rivera a la de Gaos.)

59. Con anterioridad a *Ser y tiempo* esta caracterización ya aparece en el llamado «Informe Natorp» de Heidegger, que tanta importancia tiene en la hermenéutica de Gadamer. Véase M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica.* [*Informe Natorp*], Madrid, Trotta, 2002. Son especialmente iluminadoras la notas del traductor y editor español de esta obra, Jesús Adrián.

> La caída desvela una estructura ontológica *esencial* del Dasein mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno *(Nachtseite)*, conforma más bien, en su cotidianidad *(Alltäglichkeit)*, la totalidad de sus días.[60]

En honor a la verdad deberíamos decir que, al menos en este apartado de *Ser y tiempo*, parece que Heidegger pretende huir de ese *gnosticismo* que le atribuye Hans Jonas. Véase, por ejemplo, el fragmento con el que prácticamente concluye el capítulo:

> Por consiguiente, la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óntica acerca de la «corrupción de la naturaleza humana» *(Verderbnis der menschlichen Natur)*, y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su problemática es anterior a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento *(ein ontologischer Bewegungsbegriff)*.[61]

Parece que Heidegger claramente quiere deshacerse de una interpretación corrupta de la naturaleza humana, aunque –obsérvese– no deja de ser curioso que añada: *no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla*. La frase indica que el filósofo alemán posee una concepción *negativa* del modo de ser humano aunque su metodología le impide entrar de lleno en esta cuestión.

En el párrafo siguiente, Heidegger se encarga de recordar al lector la pregunta que ha guiado este capítulo: la constitución ontológica del ser humano como *estado de abierto*, como *apertura*, como *aperturidad*, luego lo realmente decisivo no es el hecho de la caída, entendida al modo gnóstico, sino la «impropiedad de la vida cotidiana», entendida al modo ontológico. Como en toda su obra, Heidegger no quiere dar pie a lecturas éticas de su ontología fundamental. Podríamos decir que el filósofo alemán no soporta la ética; su *finitud*. El ser-para-la-

60. M. Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 201.
61. *Ibid.*, p. 202.





muerte *(Sein zum Tode)*, es (o quiere ser) plenamente ontológico, no ético. Prueba de ello es el capítulo que viene inmediatamente a continuación del que estamos comentando, el sexto, titulado «Die Sorge als Sein des Daseins» (el *cuidado* como ser del *Dasein*, de la realidad humana). Podría parecer que al introducir la noción de cuidado *(Sorge)* Heidegger nos va a situar frente a la problemática de la ética, pero no es así.[62] Comienza el apartado recordando, una vez más, que «el Dasein existe fácticamente». Esto es:

> El Dasein tiene, en virtud de su disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado. Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre *es*, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas).[63]

Heidegger resume su concepción de la realidad humana desarrollada hasta ahora con la idea siguiente, que escribe en cursiva: El modo de ser cotidiano del ser humano puede ser definido como *el estar-en-el-mundo como cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del «mundo» y coestar con los otros le va su poder-ser más propio*.[64] Ahora bien, ¿cómo caracteriza Heidegger este «estar en medio del mundo y coestar con los otros»? Hay que dar un paso más, y el filósofo alemán introduce aquí la noción de *Sorge* (cuidado, cura, preocupación, solicitud). El cuidado es una estructura existencial, es una habérselas con los entes con los que uno se encuentra. Es evidente que aquí es el lugar en el que Heidegger tiene que lidiar con la ética, pero no lo hace. El ser del *Dasein* como cuidado nos abrirá, según Heidegger, a la cuestión de la angustia *(Angst)*, pero la ética no aparece. En este sentido es muy pertinente la observación de George

62. Sobre este tema, el papel de la ética en el pensamiento de Heidegger, volveré más adelante en el capítulo titulado *Ética y muerte*.
63. M. Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 203.
64. *Ibid.*, p. 204.

Steiner. Para Steiner el pensamiento heideggeriano es pródigo en atisbos epistemológicos, fenomenológicos y estéticos, pero no contiene ni implica alguna ética. El propio Heidegger rechazó categóricamente los intentos por derivar de sus obras algunos principios éticos o metodologías. Definió las éticas como absolutamente extrínsecas a su propia empresa estrictamente ontológica. Y añade Steiner: «En el voluminoso y reiterativo corpus de los escritos de Heidegger, la ausencia más notable es precisamente la del concepto del mal».[65]

En resumen, lo que quiero poner sobre la mesa no es solamente el hecho de que en la obra de Heidegger, y más concretamente en *Ser y tiempo*, no se encuentre una ética, es que él mismo se encargó de rechazar cualquier intento de interpretar su obra desde esta perspectiva. La *Sorge* no puede de ningún modo ser aplicada a la ética, en cambio, como hemos visto, una lectura antropológica del mito que narra Aristófanes en *El banquete* permite configurar algunos aspectos esenciales para una ética de la compasión. Retomemos entonces el relato platónico.

Ya hemos dicho que los seres humanos somos animales fragmentados, seres-en-falta, presencias en las que persisten ausencias. Hombres y mujeres vivimos anhelantes de una totalidad imposible de alcanzar. Somos seres simbólicos (partidos) y, por lo mismo, frágiles y vulnerables, y es esta vulnerabilidad, expresión, por otro lado, de la finitud ineludible, la que será el punto de partida de la ética. Hay espectros que nos acechan. La vida humana tiene una *condición espectral.*

Uno se da cuenta de que el presente que habita, tiene deudas pendientes. Deudas que él no ha contraído pero que reaparecen y se hacen presentes a pesar de todo. Nuestra vida tiene algo pendiente que nos impide instalarnos de una vez por todas, algo pendiente con los que nos han precedido, y que nos demanda una constante reubicación y resituación.

Todo esto significa que no es sólo el lenguaje el que resulta simbólico, sino el propio ser humano. La vida es «simbólica», tanto estructural y constitutivamente (el símbolo es una presencia que remite a

65. G. Steiner, *Heidegger*, Madrid, FCE, 2001, pp. 41-42.





una ausencia) como compensatoriamente (el símbolo es un artefacto de dominación provisional de la contingencia). Como resultado de la finitud originaria, la vida no puede sino ser vivida simbólicamente y, por tanto, a través de artefactos y de relaciones que permitan soportar ese «ser-en-falta». En definitiva, esta es una visión antropológica que nada tiene que ver con los análisis existenciales de Heidegger, como acabamos de ver.

La brillantez del relato de Aristófanes radica en el hecho de subrayar esa necesidad de compensación, de ayuda, de acogida, a la que ningún ser humano puede renunciar. «El carácter metafórico del mito platónico –ha escrito Emilio Lledó– expresa algo más que una visión poética de la existencia. La realidad humana es, efectivamente, incompleta e indigente. El principio de autarquía es imposible desde el momento en que existen los sentidos y la palabra. [...] "Símbolo de hombre" expresa, pues, la necesidad y la indigencia que, como toda la naturaleza, tiene el animal humano. Es la sociedad en su variedad de manifestaciones la que completa la insuficiencia de un ser "simbólico", de un ser partido. La mitad perdida se encuentra, pues, en los otros. Pero la vinculación con el entorno, sobre todo con el entorno humano, se hace presente por la mediación de *éros*.»[66]

Desde un punto de vista ético, el símbolo o mejor, la «dimensión simbólica de la existencia humana», nos coloca frente a una *gramática de la amistad y de la compasión*. Dicho clara y brevemente: una ética del símbolo se concreta, pues, en *amistad* y, más concretamente, en *acompañamiento en el dolor*.

No deja de ser interesante comprobar cómo, mientras que en la obra de los filósofos clásicos (Platón, Aristóteles, las escuelas helenísticas, Cicerón, Agustín, hasta llegar a los inicios de la modernidad –Montaigne–) la amistad ocupa un lugar relevante en su proyecto de vida moral, en la filosofía moderna la reflexión sobre la amistad se halla prácticamente ausente.[67] En la ética de Kant, por ejemplo, y por

66. E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, *op. cit.*, p. 109.

67. Sobre esta cuestión véase el interesante comentario de Lledó, *Ibid.*, «Amistad y memoria», pp. 75-92.

citar la ética moderna más relevante, no desempeña ningún papel.[68] En cambio, en una ética de la compasión la amistad ejerce esta *función compensatoria* a la que antes se hacía referencia. No sólo necesitamos compensar nuestras carencias físicas, sino también existenciales o vitales. Es imprescindible acompañar en el sufrimiento, y ahí es donde la amistad se activa. Esta es una relación de alteridad básica sin la que ningún ser humano podría humanamente sobrevivir.

De todos los filósofos clásicos Aristóteles es, sin duda, el que nos ofrece en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* la filosofía de la amistad más relevante. Aristóteles escribe que *la amistad es lo más necesario para la vida*, y es verdad:

> Después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir aunque tuviera todos los otros bienes. [...] En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio.[69]

Siguiendo a Aristóteles, no deja de ser sugerente otro fragmento que aparece en el *Peri hermeneias* (De la interpretación):

> Hay en la voz símbolos de lo que siente el alma, y a lo que vemos escrito llega también lo que transmite la voz.[70]

Aristóteles utiliza el término «símbolo» *(symbolon)* para expresar lo que le sucede al alma. Pero si, como se advertía al principio, el verbo *symbállein* significa «juntar», «reunir», incluso «interpretar», es posible

68. Así lo señala H.-G. Gadamer, «Amistad y solidaridad», en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 77. Podría decirse algo parecido de las éticas neokantianas, como es el caso de la de Rawls o la de Habermas. Esto, en cambio, no es así en obras como la de Derrida. Véase, por ejemplo, J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

69. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985, 1155a.

70. *Id.*, *Peri hermeneias*, 1, 16a.





situarlo no sólo en una perspectiva epistemológica sino ética. Es necesario dar ese paso, puesto que demasiadas veces al introducir el símbolo en antropología parece que solamente se está incidiendo en la cuestión epistemológica, olvidando la dimensión ética del símbolo, que es su sentido originario.

El símbolo es testimonio de amistad. Como escribe Emilio Lledó: «El símbolo era un trozo de madera, o incluso de metal partido en dos, cuyas partes se daban a personas diferentes, a algún viajero que al llegar a su destino, entregaba esa mitad, que haría evocar al receptor el otro trozo en manos de una persona amiga. Era, pues, testimonio de *philía*, de amistad, y aquel que lo entregaba era recibido con el mismo afecto que el amigo que guardaba la otra mitad del *symbolon*».[71]

El símbolo, pues, tiene un alcance ético; manifiesta el reconocimiento de la alteridad y, al mismo tiempo, expresa esa necesidad de amistad y de compasión de la que los seres finitos, los «hijos del tiempo», andamos necesitados. Sin esas relaciones de amistad, sin esas expresiones simbólicas, sin compasión, el dolor sería insoportable y la vida se convertiría en un infierno.

Para una ética de la compasión no se puede vivir humanamente sin «unirnos con alguien» (aunque, evidentemente, la unión no signifique nunca fusión o, al menos, no debería significarlo). Porque no podemos eludir nuestra condición de indigencia, de *homo patiens*, es necesario relacionarnos con el otro, sentirnos acompañados por él. Por nuestra naturaleza fragmentaria y partida, el símbolo, entendido como «gramática de la amistad», no puede suturar definitivamente ese ser-en-falta, esta ruptura constitutiva del modo de ser de los seres humanos en sus mundos, pero nos ayuda a soportarla, la compensa. De ahí, entonces, que en el símbolo encontremos una dimensión compasiva. «Ser amigos» es justamente esto, encontrar a alguien que nos ofrezca *refugio en las desgracias*.[72]

En el libro IX de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles mostró esta idea con suma lucidez. Allí se hace la siguiente pregunta: «¿Es en la prospe-

71. E. Lledó, *Elogio de la infelicidad*, *op. cit.*, p. 101.

72. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*

ridad o en la desdicha cuando los amigos son más necesarios?». Aristóteles admite que en ambas ocasiones son buscados pero, subraya, «la amistad es más necesaria en el infortunio».[73] Y unas líneas después es, si cabe, más explícito: «Porque ver a los amigos es grato, especialmente para el desgraciado, y viene a ser una especie de remedio contra el dolor (porque el amigo, si tiene tacto, puede consolarlo con su presencia y con sus palabras)».[74]

La tesis de Aristóteles está clara y resulta sumamente sugerente para la ética: *la amistad ofrece compasión*. Es verdad que el verdadero amigo no elimina nuestro sufrimiento, pero nos ayuda a soportarlo. Desde esta perspectiva, la ética posee una dimensión de consuelo, de acompañamiento.[75] Los seres humanos somos seres necesitados de consuelo,[76] y la ética es esta relación de acogida y de hospitalidad.

Frente al sufrimiento del otro, el amigo nos consuela con su presencia, con sus palabras y con sus silencios, por eso podríamos decir con Aristóteles que la amistad es lo más necesario para la vida, porque para un *homo patiens* no hay posibilidad alguna de eliminar el sufrimiento, pero tiene que sobrevivir en él, y el amigo es «el que está al lado».

Especialmente en un mundo en el que los grandes relatos han quedado seriamente fuera de combate,[77] en un mundo desprotegido, en el que las «esferas» que tradicionalmente daban cobijo a los seres humanos se han roto,[78] en un mundo en el que el sistema tecnológico es incapaz de acompañar la vida de hombres y mujeres, en un mundo así, la amistad se hace indispensable. Quizá sería interesante reflexionar sobre el hecho de que en el universo que Heidegger describe no hay lugar para la amistad. ¿Por qué? Es probable que fuera un resto de «humanismo» y de «vulnerabilidad» que el pensador alemán no está dispuesto a conceder...[79]

73. *Ibid.*, 1171a.
74. *Ibid.*, 1171b.
75. Sobre este tema véase Ll. Duch / J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad, op. cit.*, pp. 365ss.
76. H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, Barcelona, Península, 1992, p. 128.
77. Obviamente aquí el texto de referencia es el de J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000.
78. Sobre esta cuestión véase especialmente P. Sloterdijk, *Esferas II. (Globos), op. cit.*





## 4.4. *Ética y experiencia*

Si algo queda claro en una «ética metafísica», como la de Kant, es que la experiencia no solamente no puede desempeñar ningún papel en ella sino que, además, es nociva. Especialmente en el segundo capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* titulado «Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres» Kant insiste una y otra vez en la misma idea: es imposible que la experiencia pueda constituirse en la base de la ética.

Puesto que, según el filósofo de Königsberg, sólo hay ética si existen imperativos categóricos, no es posible que éstos puedan fundamentarse en la experiencia sin incurrir en la *falacia naturalista*. De la experiencia sería posible –a juicio de Kant– inferir un imperativo *hipotético* pero no un imperativo *categórico*. «Resulta obvio –escribe– que ninguna experiencia puede dar lugar a inferir tales leyes apodícticas o tan siquiera su mera posibilidad. Pues con qué derecho pondríamos un respeto sin límites, como precepto universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá sólo sea válido bajo eventuales condiciones de humanidad; y ¿cómo unas leyes para determinar *nuestra* voluntad deben hacerse pasar por leyes destinadas a determinar la voluntad de cualquier ser racional y ser tomadas en cuanto tales por leyes nuestras, si

79. Este es un lugar en el que una reflexión a partir del factor biográfico podría sernos de gran ayuda. Siempre me ha llamado la atención el hecho de que en *Ser y tiempo* no encontremos una ética, y de que el propio Heidegger negara la posibilidad de que otros pudieran intentar encontrar restos e intenciones éticas en su obra. A partir de la lectura de obras que tratan el factor biográfico de Heidegger (por ejemplo la de Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002) se podría intentar explicar este fenómeno.



UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.

fuesen meramente empíricas y no tuviesen su origen íntegramente *a priori* en la razón práctica pura?»[80]

Naturalmente, si se rechaza la experiencia como punto de apoyo (o de fundamentación) se niega también, al mismo tiempo y en pura lógica, la posibilidad de que la ética posea una base antropológica.[81] Pero esto es lo que desde la perspectiva de una ética de la compasión es imposible. Si, como hemos visto, la condición corpórea y simbólica de los seres humanos es ineludible, también lo es la experiencia, y esto es válido no solamente para la razón pura *teórica* (como el propio Kant admite al inicio de la *Crítica de la razón pura*) sino también para la razón *práctica*.

Desde la perspectiva que aquí estamos adoptando, la cuestión *no* es si la experiencia *debe o no ser* el fundamento de la ética, sino el hecho de que, para bien o para mal, *la condición experiencial de la vida humana es ineludible*. Entonces lo que ahora tendría que ocupar nuestro interés sería *cómo pensar la ética desde la experiencia*, o también, qué tipo de ética puede derivarse de la condición experiencial de la existencia humana. En una palabra, si la corporeidad es constitutiva de la vida de cada uno de nosotros, no nos queda más remedio que reflexionar acerca del papel que desempeña *de facto* la *experiencia* en la ética, puesto que ésta no puede prescindir de aquélla. De lo que se tratará entonces, en primer lugar, es de merodear alrededor de la noción de *experiencia* para, a continuación, establecer si es posible y cómo el enlace entre la *experiencia* y la *ética*. Para arrojar un poco de luz sobre qué es la experiencia me parece interesante releer a uno de los filósofos contemporáneos que más y mejor han escrito sobre esta cuestión: Hans-Georg Gadamer.

En su obra *Verdad y método*, Gadamer dedica un capítulo a esta temática titulado: «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica». Comienza diciendo que el concepto de *experiencia* le

80. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, p. 85.

81. El propio Kant así lo señala en *Ibid.*, p. 88.





parece «uno de los menos ilustrados y aclarados».[82] Es así porque la ciencia moderna, a pesar de que constantemente habla de «experiencia», incurre en un error de fondo, a saber, la confusión entre «experiencia» y «experimento». Lo que la ciencia ha hecho es, a juicio de Gadamer, objetivar la experiencia hasta dejarla libre de historia. De hecho, este es el objetivo del método científico: controlar la experiencia, liberarla de toda condición subjetiva, reducir, o evitar, el azar para poder *repetir* (y esta será una idea clave) la acción (el experimento). Serían condiciones del llamado «método científico» la *intersubjetividad* y la *repetición*, además de la *revisión*. En una palabra, lo que el «método científico» propone es que todo el procedimiento (supuestamente experiencial) quede sometido a *control*. Se eliminan entonces la historicidad y la subjetividad.

Desde la perspectiva de la ciencia moderna, una experiencia no es válida a menos que se confirme. «En este sentido –escribe Gadamer–, su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad. Pero esto significa que por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada.»[83] Dicho de otro modo, «todo aquello que puede considerarse como experiencia garantizada por el método científico se caracteriza por su fundamental independencia respecto a cualquier situación práctica y de cualquier integración en un contexto de acción. Esta "objetividad" señala, al mismo tiempo, que puede estar al servicio de cualquier contexto de acción».[84]

No voy a ocuparme ahora de comentar el recorrido que Gadamer lleva a cabo en *Verdad y método* por las obras de Aristóteles, Bacon o Hegel. Lo que me interesa es, concretamente, ver cómo la hermenéutica gadameriana recupera la noción de *experiencia* que la ciencia y, más concretamente, el «método científico» moderno, ha puesto en tela de juicio.

82. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 421.

83. *Ibid.*, 421-422.

84. *Id.*, «Teoría, técnica, práctica», en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 14.

En relación con el tema de este ensayo, es sugerente comprobar que la experiencia va ligada, para Gadamer, a la *decepción*. De un modo u otro toda experiencia es o acaba siendo *experiencia de una decepción*. Y resulta inseparable de la decepción porque siempre que hay existencia humana hay *expectativas*. Hombres y mujeres tenemos expectativas. Nunca nos enfrentamos a una situación, a una acción, a una lectura, sin expectativas. Pero precisamente esto es lo que la experiencia se encarga cuestionar, de poner en tela de juicio o, lo que es lo mismo, es lo que la experiencia *rompe*. Gadamer lo expresa muy claramente:

> En este sentido la experiencia presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas, pues sólo se adquiere a través de decepciones. Entender que la experiencia es, sobre todo, dolorosa y desagradable, no es tampoco una manera de cargar las tintas, sino que se justifican bastante inmediatamente si se atiende a su esencia. [...] Toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa. El ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio.[85]

Si se admite que el ser humano es un ser de experiencia debe aceptarse también que es estructuralmente «fracaso». La experiencia es inseparable de la expectativa, pero, al mismo tiempo, lo es del fracaso porque ningún ser finito puede realizar completamente lo que ha previsto. De ahí que Gadamer subraye una «negatividad» en el ser histórico del hombre. Y todo ello nos conduce a una «dimensión patética» de la vida. Gadamer recurre a una fórmula de Esquilo para expresar esta tesis: hay que *aprender del padecer*. «Esta fórmula, explica Gadamer, no sólo significa que nos hacemos sabios a través del daño, y que sólo en el engaño y en la decepción llegamos a conocer más adecuadamente las cosas; bajo esta interpretación la fórmula sería algo más. Se refiere a la razón por la que esto es así. Lo que el hombre aprenderá

85. *Id., Verdad y método, op. cit.*, p. 432.





por el dolor no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar.»[86]

Este fragmento de *Verdad y método* es sumamente importante para una ética de la compasión por varias razones. En primer lugar, porque la experiencia nos sitúa frente a la noción de *acontecimiento*, esto es, de ruptura, de imprevisibilidad, de sorpresa... La experiencia no es algo que pueda controlarse, planificarse o programarse, algo que pueda ajustarse a una ley o a una norma, sino lo que sucede de repente, lo que no se puede controlar, lo que irrumpe repentinamente en nuestras vidas. Cuando pensábamos que todo lo teníamos bajo control *sucede algo que no estaba previsto*. Recordemos que esta era una de las acepciones de la contingencia: el *azar*.[87]

En la modernidad, la ética kantiana se ha impuesto de forma casi indiscutible y ha relegado esta cuestión a un lugar secundario. Kant, a diferencia de lo que se está exponiendo aquí, pensaba que hay algo, un *ámbito* totalmente inmune a la contingencia y al azar: la ley moral. Independientemente de lo que ocurra en el mundo, la buena voluntad, el deber, el imperativo categórico, la ley, no queda afectada.[88] Una ética de la compasión subraya todo lo contrario. Porque la corporeidad es insuperable, las situaciones éticas son experienciales y, por lo tanto, imprevisibles. Para una ética de la compasión no hay nada inmune al espacio y al tiempo, a la contingencia y al azar.

En segundo lugar esta irrupción de lo imprevisible es *desarticuladora*, rompe nuestras expectativas, nuestro plan de vida, nuestros proyectos y nuestras planificaciones. Uno tiene previsto qué hacer con su

86. *Ibid.*, pp. 432-433.

87. Paul Auster lo ha escrito de forma sugerente en sus novelas, por ejemplo, en un conocido pasaje de su *Trilogía de Nueva York*: «En última instancia, una vida no es más que la suma de hechos contingentes, una crónica de intersecciones casuales, de azares, de sucesos fortuitos que no revelan nada más que su propia falta de propósito». (P. Auster, «La habitación cerrada» en *Trilogía de Nueva York*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 235.)

88. Véase el comentario de M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 32.

vida, quien más quien menos tiene un «plan de vida» más o menos previsto, más o menos programado. «Padecemos» una experiencia cuando nos quedamos perplejos, obligados a reprogramar nuestra forma de vida. En ocasiones esta reprogramación es imposible y entonces hay que hacer «borrón y cuenta nueva» o, a veces, ni siquiera somos capaces de esto. La experiencia nos muestra que no podemos, aunque nos cueste reconocerlo, aunque no queramos admitirlo, no podemos, repito, vivir planificadamente, nos recuerda que aunque tengamos nuestra vida plenamente planificada en cualquier momento puede suceder algo que nos obligue a repensarlo todo. Una ética de la compasión se alimenta de las respuestas que damos aquí y ahora a una situación que nada ni nadie ha podido imaginar. Toda situación es única y la ética no consiste en la aplicación de la ley a la situación sino en la respuesta que doy a un acontecimiento. Una ética de la compasión no es una ética del deber sino una ética de la «respuesta adecuada».

En tercer lugar, y como consecuencia de lo dicho anteriormente, toda experiencia (o incluso su mera posibilidad) va acompañada de *dolor* fruto de la *inseguridad* de nuestras vidas. En otras palabras, la experiencia nos recuerda nuestra condición ineludible de «seres dolientes». Por eso, en el fondo, no *hacemos* experiencias, sólo «hacemos» propiamente «experimentos». Las experiencias no se hacen, se *padecen*. Es cierto que muchas veces tenemos miedo de esta dimensión imprevisible de la experiencia y nos protegemos de ella. Intentamos blindarnos (de forma física o simbólica), pero, finalmente, todo es en vano. La finitud muestra su rostro y, aunque no se aprenda de ella, se acaba padeciendo. Buena parte de la vida nos la pasamos protegiéndonos de las experiencias, intentando convertir la experiencia en experimento, en algo controlable, en algo que se pueda diseñar, pero tarde o temprano, todo cambia. Una ética de la compasión subraya que nadie puede evitar el sufrimiento y que la respuesta ética no consiste en ponerse en el lugar del otro sino a su lado. Es verdad que no podemos evitar sufrir experiencias pero la compasión nos ayuda a soportarlas.

Por último, evidentemente, la experiencia nos remite a nuestra *finitud* estructural. Si somos experienciales, si la experiencia es ineludible, es precisamente porque es ella una de las formas que adopta la presencia inquietante de la finitud.[89] Gadamer insiste en esta idea en un fragmento excepcional, uno de los más importantes de *Verdad y método*:

> La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es el señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia. [...] La verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora.[90]

Creo que es enormemente interesante insistir, con Gadamer, en el hecho de que toda experiencia acaba siendo *experiencia de la finitud*. Por esta razón parece obvio que una ética de la compasión no pueda dejar de lado uno de los aspectos esenciales, es probable que sea el decisivo, en los que esta finitud se expresa: la experiencia. Una ética de la compasión es una ética basada en la experiencia, una ética que se fundamenta en la convicción de que el azar, la contingencia, la desarticulación de proyectos y de planificaciones, y el dolor provocado por la inseguridad de la vida resultan ineludibles. Una ética de la compasión se toma muy seriamente el reto de pensar la *contingencia* y la *casualidad* como elementos constitutivos de las relaciones humanas, del modo de ser frágil y vulnerable de los seres humanos en sus mundos.

Lo que a uno le sucede es lo que uno no hace. Eliminar la contingencia de la vida humana supondría reducir la vida a *lo que hacemos* y convertirnos en *agentes*. Olvidaríamos entonces que no solamente somos lo que hacemos sino también sobre todo lo que nos acontece.

89. Me ocupé de esta cuestión en J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.

90. H.-G. Gadamer, *Verdad y método, op. cit.*, p. 433.

Es posible que incluso seamos mucho más nuestras casualidades que nuestras acciones, lo que nos sucede que lo que programamos. «Alejar lo contingente –como señaló Odo Marquard– sería alejar del ser humano a lo demasiado humano; pero no hay ser humano sin lo demasiado humano: de este modo, en nombre del ser humano finalmente se alejaría del ser humano al ser humano. Por tanto, hay que salvar para el ser humano a lo contingente: pues sólo de este modo tiene realidad el ser humano.»[91]

Es común a las «éticas metafísicas» el reducir la contingencia, la fortuna, la casualidad, como si el ser humano pudiese liberarse de todo ello y, al fin, hacerse inmune al tiempo y al azar. Por eso, una ética de la compasión, que es una ética desde la experiencia, no se obsesiona con los grandes principios (metafísicos, metahistóricos, trascendentes, inmutables), con las máximas que pueden convertirse en leyes universales, o con los imperativos que pretenden resolver *a priori* las relaciones entre los seres humanos. Al contrario, la finitud estructural de la que no podemos liberarnos nos recuerda que las casualidades están en la primera línea de nuestras decisiones, que todas las dimensiones de la vida tienen un componente no domesticable racionalmente.[92]

Porque vivimos experiencialmente, porque la experiencia es lo que nos forma y nos conforma, sin nosotros pedirlo, sin programarlo, porque existimos a salto de mata, desde la perspectiva de una ética de la compasión, pues, no se puede (ni se debe) encontrar grandes «principios» que resuelvan *a priori* las situaciones que se plantean en la vida cotidiana. Se trata, en una palabra, de asumir como constitutiva esta *inseguridad* inherente a la condición humana, a la tensión entre la vida y el mundo. Por eso, una ética de la compasión no puede sino ser una ética de los *afectos* y no de los *efectos*, una ética de la afectividad y de la intimidad, no de las grandes respuestas establecidas de antemano, ni de los códigos deontológicos. Una ética de la compasión es una ética de la sensibilidad con el otro, y advierte que el modo en que ésta se expresa sólo puede resolverse *in situ*, en cada situación, aquí y ahora.[93]

91. O. Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, p. 128.

92. J. M. González García, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006, p. 15.





Precisamente porque es imposible eludir la condición experiencial el ser humano debe en cada momento de su vida resituarse éticamente en relación con los demás, con el mundo y consigo mismo. Es cierto que esto produce temor, quizás angustia. De ahí la necesidad que muchos tienen, o tenemos, de superar la *ansiedad cartesiana*, como la ha llamado Richard Bernstein, y de encontrar principios tan firmes y seguros que nada ni nadie puedan conmover; de ahí la necesidad para muchos de resolver *a priori* la contingencia, de alcanzar paraísos y de instalarse en ellos... Pero cabe señalar que, además de ser antropológicamente imposible, estas opciones son políticamente peligrosas. Es precisamente la experiencia la que nos enseña y nos recuerda que los paraísos encontrados son, demasiadas veces, formas de vida infernales.[94]

Ahora bien, hay otra cuestión que debemos plantearnos: si la experiencia es ineludible, ¿se puede seguir hablando de una ética deontológica o bien sería mejor olvidarnos ya de una vez por todas de la «categoricidad» en ética? En otras palabras, ¿tiene o no razón Kant al sostener que de la experiencia *no* pueden surgir imperativos categóricos? Es probable que de todos los filósofos contemporáneos el que resulta un mayor defensor de una categoricidad ética basada en la experiencia sea Theodor W. Adorno. En la última parte de la *Dialéctica negativa* escribe:

> Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación

93. Sobre la *ética de los afectos* véase Ll. Duch, *Transparència del món i capacitat sacramental*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, p. 176.

94. Como ya se verá más adelante, una ética de la compasión es una ética de la transgresión.

> como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen...[95]

La gran diferencia entre el imperativo categórico de Kant y el *nuevo* imperativo categórico de Adorno es que el de este último no lo dicta la razón pura práctica sino la experiencia. Nace de una experiencia, de una experiencia concreta, histórica, la *experiencia del horror*. La ética adorniana surge como respuesta al nazismo, como reacción a los hechos sucedidos en Auschwitz. Es una ética que carece de fundamento propio. Es heterónoma. Consiste en *decir no*, en rememorar lo sucedido para evitar su repetición.[96] Esta es la gran aportación de Adorno, el imperativo categórico no nos lo dicta la razón pura práctica sino un desgarro en la historia, la *experiencia histórica del mal.*[97] El hecho de que el «nuevo imperativo categórico» surja de la experiencia no significa que Adorno esté renunciando a la universalidad. El *¡Nunca más Auschwitz!* es una mirada, un anhelo de futuro, una utopía que va más allá de la historia que lo ha generado. Esta tesis aparece todavía con mayor claridad en el ensayo sobre pedagogía, *La educación después de Auschwitz*. Voy a detenerme un instante a comentar este importante texto. Comienza diciendo Adorno:

> La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentarla. No acierto a entender que se le haya prestado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo sucedido.[98]

95. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, p. 365.
96. M. Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p. 60.
97. Sobre esta cuestión remito al sugerente libro de E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, París, Cerf, 1997. Hay traducción castellana: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
98. T. W. Adorno, «La educación después de Auschwitz», en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 80. Me he ocupado de comentar en detalle este texto de Adorno en mi libro *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998.





Según Adorno tratar de fundamentar este imperativo equivaldría a pretender *justificar lo injustificable*. En otras palabras: buscar un fundamento de este nuevo imperativo categórico significaría entrar en la lógica de la barbarie. La filosofía occidental ha pretendido dar razón de sí misma y de sus principios, especialmente en el orden de la ética, pero esa pretensión resulta inviable a la hora de tratar de justificar una ética para un momento como el que estamos viviendo, un momento en el que el humanismo y la barbarie van de la mano. ¿Qué significa esto? Significa que Auschwitz es el acontecimiento que marca un antes y un después en la modernidad.

La vida nos sitúa frente a hechos y acontecimientos. Los hechos pasan, pero nuestra vida no se ve sustancialmente afectada por ellos. Es decir, pasan, pero no nos pasan, no padecemos experiencias de los hechos. Suceden, pasan junto a nosotros pero no nos perturban, los ignoramos. Como ya hemos visto, no ocurre lo mismo con los acontecimientos. Su característica fundamental es que todo acontecimiento nos pasa, nos forma y, precisamente porque es un acontecimiento, nos transforma o nos deforma. No nos deja igual que antes. Por su carácter el acontecimiento no puede dejarnos indiferentes. Cuando padecemos la experiencia de un acontecimiento, cuando un acontecimiento acontece, no simplemente pasa, sino que *nos atraviesa*, y nos obliga a repensarlo todo.

Si Adorno habla del «acontecimiento de Auschwitz» es porque, para él, el mal no es abstracto sino histórico y concreto. Es evidente que Auschwitz no es el único horror en la historia, pero sí que es un horror *inaugural*. Después de Auschwitz lo que parecía imposible es posible, después de Auschwitz todo es posible, porque lo que parecía imposible que sucediera sucedió.

La filosofía moral de Adorno es un ejemplo en el que la experiencia y la memoria entran en relación para configurar una ética. La suya es, sin duda, una ética de la experiencia del mal y de la memo-

ria, y, por lo tanto, una ética profundamente crítica con el proyecto moderno. Lo que Adorno nos está mostrando es que la modernidad ha mantenido una *relación amnésica* con Auschwitz, con lo que Auschwitz es y con lo que Auschwitz simboliza, una relación basada en el olvido más absoluto, en el olvido de lo terrible. Se trataría ahora de cuestionar el argumento moderno consistente en encerrar la barbarie de la *Shoa*, en el seno de la más absoluta irracionalidad: se ha dicho que Auschwitz, y todo lo que Auschwitz representa, es simplemente un desvío, un accidente de la civilización moderna, frente al cual el único remedio es la Razón. Según este argumento, la solución pasa por recuperar, de algún modo, el viejo proyecto ilustrado, un viejo proyecto –dicen– *inacabado*. Los partidarios de esta opción sostienen que la historia debe seguir hacia delante a pesar de sus desvíos o de pequeños accidentes. Y es que la modernidad se sirve de la Razón como quien se sirve de un antídoto.

Pero ese antídoto de la Razón no es más que un sueño, y al final se resuelve en otro mito: el del *progreso*. La Razón de la modernidad, que en su extensión y propagación desencantó al mundo –dicho en términos weberianos– ha ido perfilando un concepto estrecho, escueto, casi raquítico de lo que significa ser racional y la actividad misma del pensamiento. Se trata de un concepto de razón refractario a todo riesgo, cubierto de un lenguaje pseudorracional cuya culminación es el mito del progreso y en cuyo centro se encuentra la razón trascendente. Ese mito hizo a la postre que la razón se echase a dormir –que olvidase sus desvíos– y soñase su propio sueño, que al final resultó ser una pesadilla. En el transcurso de ese prolongado sueño –del sueño de la razón– ya sabemos lo que sucedió. Por eso el interés de la reflexión de Theodor W. Adorno reside en afirmar algo que la modernidad se ha negado a admitir, y frente a lo cual se ha acorazado: la convicción de que la barbarie anida, y seguirá anidando, en el corazón de nuestra civilización mientras perduren las condiciones que hicieron posible la bestialidad que Auschwitz representa. Pero entonces parece que estamos desasistidos, porque si en el principio mismo de la civilización late la barbarie, luchar contra ella tiene consecuentemente algo de desesperado.





Podría pensarse que esta desesperación nos conduce al nihilismo. Pero Adorno se niega a dejarse llevar por él. Para ello es preciso tomar conciencia de lo sucedido, es decir, prestar atención y recordarlo, pensar en lo ocurrido a través de la vía de la memoria. Sin embargo, la trama argumental de *La educación después de Auschwitz* se articula en torno a la necesidad de analizar la mentalidad e insensibilidad de los verdugos. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; las personas tienen que ser disuadidas de golpear hacia fuera sin reflexionar sobre sí mismas. La educación sólo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica.

Así, para Adorno, hablar de la educación después de Auschwitz significa esforzarse por pensar en una *educación de la infancia* libre de todo adoctrinamiento y en una *ilustración generalizada* destinada a crear una dinámica cultural, social y espiritual que impida su repetición. Las tesis de Adorno resultan evidentemente valiosas desde el punto de vista de la reflexión pedagógica, en la medida en que ponen el acento en los peligros que entraña la fuerza ciega de todo colectivismo. Soy de la opinión –dice Adorno– de que lo más importante para evitar el peligro de una repetición es combatir la supremacía ciega de todos los colectivismos, fortalecer la resistencia a ellos arrojando luz sobre el problema de la colectivización.[99]

Está claro, pues, que para el filósofo de Frankfurt Auschwitz es el acontecimiento *extremo* que marca el devenir del siglo XX. Sin embargo, es decisivo recordar algo que ya se ha dicho: Adorno sigue pensando la ética como la pensaba Kant, en términos *deontológicos* y, en consecuencia, en la necesidad de *imperativos categóricos*. La cuestión que quiero plantear ahora es muy simple, pero difícil de responder: *¿por qué no romper definitivamente con la ética de Kant?* ¿Qué tiene la ética del filósofo de Königsberg que al parecer hace que nadie se atreva a prescindir de ella?

Para decirlo de forma clara y breve, la «filosofía moral» de Kant se construye en base a tres supuestos. El primero diría que la ética debe ocuparse de responder a la pregunta «¿qué debo hacer?». El segundo,

99. T. W. Adorno, «La educación después de Auschwitz», *op. cit.*, p. 85.

que la respuesta «ética» a la pregunta «¿qué debo hacer?» sólo puede tener la forma de un imperativo categórico. El tercero, que el contenido (o la formulación) de este imperativo categórico se puede alcanzar a través de la razón pura en su uso práctico. Las éticas contemporáneas han admitido la validez de la propuesta kantiana en sus dos primeros supuestos. El tercero ha supuesto variaciones, sin duda, como es el caso de la razón dialógica de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas. Pero lo que una ética de la compasión plantea es si sería posible una ética sin los dos primeros supuestos de Kant, una ética «descriptiva», que no se ocupara de responder a la pregunta «¿qué debo hacer?» y, al mismo tiempo, una ética no normativa ni categórica, una ética de la situación y de la respuesta. En otras palabras, la propuesta de una ética de la compasión es la siguiente: se trataría de reflexionar sobre si como consecuencia del hecho de situar a la experiencia como base de la ética no se podría también eliminar la (supuesta) necesidad del imperativo categórico. El núcleo «duro» de una ética de la compasión, entonces, radica en contestar a esta pregunta: *¿necesitamos de los imperativos categóricos para que exista la ética?* Porque es posible que, frente al planteamiento adorniano, Kant tenga razón aquí, y que de la experiencia no puedan inferirse imperativos categóricos. Otra cosa muy distinta sería concederle a Kant que sin éstos no hay ética. Eso no, eso no se lo vamos a conceder.

Podemos aceptar esta primera tesis de Kant (a saber, que de la experiencia no pueden inferirse imperativos categóricos), pero no es necesario darle la razón en el segundo aspecto, en el hecho de que sin imperativos categóricos no hay ética. Es más, lo que voy a argumentar a continuación es, dicho de forma breve y clara, que para una ética de la compasión no es necesario aceptar que el imperativo categórico sea el punto de partida. En una palabra, *una ética de la compasión no necesita en absoluto de imperativos categóricos.*

Vayamos paso a paso. ¿Por qué debemos seguir pensando, como creía Kant, que la ética es el intento de responder a la pregunta *qué debo hacer* y que además sólo pueda responderse a este interrogante *categóricamente*? Esto es lo que una ética de la compasión cuestiona, entre otras cosas porque para ella la *categoricidad* no es un *asunto*





*humano*. De hecho el lector puede objetar que lo que aquí se está proponiendo no es nada nuevo, y es verdad. Arthur Schopenhauer ya lo advirtió en su libro *Sobre el fundamento de la moral* y de ello me ocuparé más adelante. Bastará de momento con decir que, en efecto, desde el punto de vista de la compasión, la ética es una «relación-de-respuesta» que surge de la experiencia y, más concretamente, de una «experiencia negativa»: la *experiencia del sufrimiento del otro*. A diferencia de lo que sostiene Kant y las éticas neokantianas, una ética de la compasión *no* necesita imperativos categóricos sino *deseo, afecto, sensibilidad, indignación*, porque –hay que repetirlo una vez más– la experiencia ética es la respuesta a una *situación de dolor*. Es aquí el lugar en el que un análisis fenomenológico como el del filósofo lituano Emmanuel Levinas puede sernos de gran ayuda.

* * *

Está claro que se ha leído y puede leerse la obra de Emmanuel Levinas como un intento de basar la ética en la noción de *infinito*,[100] pero no lo es menos el hecho de que hay excelentes interpretaciones de su análisis fenomenológico desde *la experiencia de la guerra y del sufrimiento*.[101] En la que probablemente sea su obra mayor, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (publicada en 1961), Levinas define la ética como «el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro».[102] Nada tiene que ver en este caso la ética de Levinas con las éticas de la conciencia y de la libertad absoluta, con la «mala fe» al estilo de Jean-Paul Sartre, el *maître à penser* francés en el momento en el que Levinas publica su libro. Al contrario, siguiendo la estela de su maestro Franz Rosenzweig, «demasiado presente en *Totalidad e infinito* como para ser citado», Levinas afirma a lo largo de

100. Como es el caso de Catherine Chalier.

101. Pienso, por ejemplo, en Richard J. Bernstein y en Stéphane Mosès.

102. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 67.

esta obra que la filosofía occidental ha sido desde Platón una «ontología». Para él «ontología» significa la reducción de «lo otro» a «lo mismo», la negación y la fagocitación de la alteridad y de la diferencia. «Ontología» es *violencia,* es sinónimo de violencia. En cambio la ética es, para el filósofo lituano, la respuesta que el yo da a la demanda, a la *apelación* que reclama el «otro», un otro frágil, vulnerable, un otro que no tiene poder, un otro doliente.[103]

Levinas llamará «rostro» *(visage)* al modo por el cual el otro, que supera la idea que yo tengo de él / ella, se presenta.[104] Nada tiene que ver el rostro con la cara, con una imagen, con la visión.[105] Se podría decir que el rostro es una negación, la negación a ser contenido, a ser englobado, a ser poseído. El rostro no puede ser comprendido, es lo que desborda toda comprensión, es desarticulador.[106] El rostro no se ve, pero habla, se expresa, apela, demanda..., grita. A menudo pienso que el cuadro de E. Munch, *El grito*, podría ser una buena expresión del rostro doliente del que habla Levinas en *Totalidad e infinito*.[107] También los rostros ocres, amarillentos, difuminados, de los cadáveres que Zoran Music pintó en Dachau, podrían evocar la noción levinasiana de *visage*.[108]

¿Cómo interpretar, cómo mirar, cómo considerar esos dibujos que Music pintó en el campo de Dachau? ¿Cómo resistir su mirada,

103. Véanse aquí los sugerentes comentarios de B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994 y S. Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londres / Nueva York, Verso, 2007, sobre los que volveré más adelante. (Del libro de Simon Critchley hay traducción castellana: *La demanda infinita. Ética del compromiso, política de la resistencia*, Barcelona, Marbot, 2010.)
104. E. Levinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 74,
105. Véase el *Excursus I* que al final de este capítulo dedico a la cuestión de la vulnerabilidad a partir de la lectura que Judith Butler lleva a cabo de la obra de Emmanuel Levinas.
106. E. Levinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 207.
107. Sobre *El grito* de Munch véase la interpretación de A. Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 37-41.
108. J. Clair, *La barbarie ordinaria. Music en Dachau*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2007.





sus bocas abiertas, que gritan pero cuyos gritos son imposibles de oír? ¿Qué son? ¿Acaso obras de arte que fueron pintadas para ser contempladas en un museo, para ponerse delante de ellas con los alumnos o con la familia y, entonces, esperar la llegada de algún experto en arte para que de forma erudita nos advierta sobre sus innegables cualidades estéticas?

Los cuerpos ocres de Music, con sus bocas silenciosas, tremendamente abiertas, nos obligan a volver nuestra mirada, porque no son caras, ni manos, ni pieles, ni ojos... lo que Music pintó en Dachau, sino *rostros*. Ninguna palabra aquí puede ocupar su lugar. Sólo cabe el silencio, un silencio que no es mutismo, que no «dice» pero que «muestra».[109] Los rostros de Music no pueden ser capturados por ningún concepto, por ninguna categoría, por ninguna lógica. Al igual que su «maestro» Goya en los *Fusilamientos*, Music demostró con sus dibujos que es posible un arte figurativo para mostrar el horror. Como escribe Jean Clair, el arte ha domesticado todos los dominios del mundo visible e invisible, pero no parece que haya domesticado el horror.[110]

Y Music dibuja algo decisivo, el rostro que la máquina concentracionaria ha querido borrar. «El campo era el lugar de los no-rostros de esas cabezas sin mirada y esos cuerpos reducidos a sarmientos, a ramitas, leños, de esos cadáveres amontonados convertidos en colinas de sebo y calcio, cuya belleza extraña, "lisa", era la de las piedras, las plantas o las larvas, se dio en Music, obstinadamente, repetida día tras día, la representación del semblante, siempre reponiéndose y salvándose, abrupta y escarpada. Ocuparse del semblante, el *visum*, de lo que está destinado a ser visto y distinguido, cada uno de cuyos trazos surge de lo informe, único e inconfundible, fue la labor diaria del dibujo. En aquel lugar abandonado a la heteronomía de lo que ya no tiene rostro, Music recuperaba la regla de los rasgos, esa norma de lo viviente que con tanta justicia se llama *fisio-nomía*.»[111]

109. A la diferencia entre el «decir» y el «mostrar» me referiré en el próximo capítulo titulado «La pedagogía del testimonio».
110. J. Clair, *La barbarie ordinaria, op. cit.*, p. 35.
111. *Ibid.*, p. 52.

En otro lugar, al ser cuestionado por P. Nemo, Levinas dice que el rostro es lo que nos prohíbe matar. Normalmente somos un personaje en un contexto, pero el rostro es lo que rompe ese contexto, él es, en él solo, sentido.[112] Por eso, para Levinas, el rostro no puede ser visto. Lo que Zoran Music expresa en sus cuadros es, justamente, el gran crimen del nazismo: el intento de asesinar el rostro, de silenciar el grito que exclama: «¡No me mates!». La masa de cuerpos amontonados que dibuja Music en Dachau muestran la pérdida de la singularidad. En el *Lager* los rostros se convierten en números, en «piezas» *(Stücke)* –plena identidad en una lógica infernal que sigue vigente en el mundo contemporáneo–.[113] El rostro expresa precisamente esta ruptura con la lógica del *Lager* y muestra la trascendencia, la imposibilidad ética, no ontológica o política, de ser fagocitado por lo mismo, por la identidad. Escribe Levinas:

> El otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia.[114]

Por todo ello el rostro supone una ruptura, un acontecimiento en el orden de las cosas, en la vida cotidiana.[115] Lo terrible del *Lager* es que propiamente ningún acontecimiento es ya posible. Todavía más, el acontecimiento más terrible, la muerte, deja de ser, en el campo de concentración, precisamente esto, un acontecimiento.

112. E. Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 80.
113. Puede verse en este sentido la película de Nicolas Klotz, *La cuestión humana*. El filme muestra cómo el lenguaje concentracionario, la lógica del *Lager*, sigue vigente en las grandes empresas multinacionales.
114. E. Levinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 208.
115. Véase sobre la noción de *acontecimiento ético*: F. Bárcena y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000. En este libro dedicamos un capítulo a estudiar la noción levinasiana de «rostro» desde la perspectiva del *acontecimiento*.





Ahora habría que plantearse en qué medida el filósofo lituano sigue *preso* del «prejuicio kantiano», el de la «categoricidad»; es necesario preguntarse qué diferencias hay entre las éticas de Kant y de Levinas.[116] Este es un aspecto de suma importancia por cuanto, como ya hemos dicho, el reto final de una ética de la compasión es el de poder describir una ética no deontológica, no normativa o, también, una ética netamente antropológica, una ética *desde la experiencia*.

Está fuera de toda duda que Kant aspira a deducir el principio supremo de la moral, la «ley», de la pureza de la razón práctica, con independencia de la experiencia y de toda antropología. Esta es una idea que el filósofo de Königsberg repite una y otra vez en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. A juicio de Kant, la contingencia, las emociones, el cuerpo, la finitud, todo esto resulta nocivo para la ética. Aunque no existiera ningún ser humano en el mundo, aunque nadie fuera moral, la ética seguiría siendo apodíctica, universalmente válida y nunca dependería de factores empíricos.

Levinas, por su parte, no negará la universalidad pero irá hacia ella a partir de la inquietud moral suscitada por la vida de las singularidades. La obligación moral no está anclada pues, según él, en la conciencia de un principio universal, como pensaba Kant. El imperativo ético surge frente a la vulnerabilidad de cada hombre.[117]

Lo realmente interesante de este planteamiento es que para el filósofo lituano, la ética es una *respuesta* que nace de la inquietud por la suerte del otro que aparece a mi pesar. Nadie se vuelve moral por buena voluntad ni por haber decidido universalizar las máximas de sus acciones, sino por *responder* a un mandamiento que emana del encuentro del rostro.[118] La conciencia moral surge en este encuentro con el otro, en esta experiencia. La ética es, en Levinas, precisamente esto, una experiencia, la *experiencia por excelencia*.

116. Sobre las similitudes y diferencias entre las éticas de Kant y Levinas véase C. Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, París, Albin Michel, 1998. Hay traducción castellana: *Por una moral más allá del saber*, Madrid, Caparrós, 2002.
117. *Ibid.*, p. 45.
118. *Ibid.*, p. 49.

Hay algunos fragmentos de *Totalidad e infinito* en los que Levinas expone, en primer lugar, sus dudas sobre si es o no adecuado hablar de la *experiencia ética*, o de *lo infinito*, pero, al final, claramente opta por mantener la palabra *experiencia*. Veamos algunos ejemplos:

> La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. [...] Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro –es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento– la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.[119]

Más adelante, también en *Totalidad e infinito*, volverá sobre esta cuestión casi en los mismos términos:

> La relación ética que sostiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro. [...] La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes. No viene de nuestro fondo a priori y, por ello es la experiencia por excelencia.[120]

La «experiencia por excelencia» –expresada en la demanda del rostro del otro y en la respuesta que se da a ella–, es la ética. Lo infinito que Levinas comenta en este fragmento puede leerse, sin duda, en clave religiosa, pero también en términos netamente antropológicos. Lo infinito es lo que escapa a mi finitud, lo que no se reduce a mi finitud, lo que me acontece, lo que llega sin avisar, lo que irrumpe.

Aquí Levinas es explícitamente crítico con Kant, es verdad. La ética de Levinas nace de una experiencia, la del infinito, la del rostro del otro, una experiencia que, lejos de limitarla, instaura la libertad. En *Totalidad e infinito* escribe:

119. E. Levinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 51.
120. *Ibid.*, p. 209.





> Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro es la expresión original, es la primera palabra: «no matarás». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.[121]

Levinas subraya que esa *resistencia*, que esa imposibilidad de matar, no es ni ontológica ni política, sino ética, y que la presencia (y autoridad) del rostro es una presencia vulnerable, una presencia desnuda: «El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez –desde su hambre–, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada».[122]

En una conversación que Levinas mantuvo con P. Nemo y que dio lugar al libro titulado *Ética e infinito*, vuelve a insistir en la misma idea. Dice Levinas: «La relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: "No matarás". El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica».[123]

Está claro, pues, que Levinas abre un abismo entre *ontología* y *ética*. De hecho, la crítica a Heidegger está constantemente presente en el razonamiento levinasiano y, como ya se ha dicho, en la ontología de Heidegger no hay ética. No solamente el filósofo alemán no tiene ningún interés en ética sino que explícitamente negó cualquier lectura ética de su obra. Veamos a continuación cómo lo expresa Levinas.

Ya al inicio de *Totalidad e infinito* Levinas se había mostrado tremendamente intransigente con su maestro Heidegger:

121. *Ibid.*, p. 212.
122. *Ibid.*, p. 214.
123. E. Levinas, *Ética e infinito, op. cit.*, p. 81.

> Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general [...] permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.[124]

A diferencia de la ontología de Heidegger, en la que el otro no acaba de desempeñar ningún papel relevante –Levinas dirá que el «con» *(mit)* no puede expresar la relación con el otro (*Mitsein*, en Heidegger)–, para el filósofo lituano el otro es el que rompe el «orgullo del yo», la seguridad del «mismo» y le «obliga» a deponerse. Ahora bien, aunque Levinas se libera fácilmente de la ontología de Heidegger no hace lo propio, al menos de forma radical, con Kant.

Es cierto que Levinas no pretende predicar una ética, sino sólo encontrarle su *sentido*, pero, como Kant, sigue dibujando una situación ética en términos categóricos y, por lo mismo, kantianos. La ética de Levinas no deja de ser normativa.[125] Veamos un ejemplo. En *Ética e infinito*, dice Levinas:

> El «No matarás» es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo.[126]

Es verdad que lo más interesante del análisis fenomenológico de la ética de Levinas desde el punto de vista que adoptamos en este ensayo es la *dimensión doliente* del rostro. Como ya se ha dicho antes, el rostro es la expresión de un sufrimiento; es grito, es apelación. Pero hay que tener en cuenta que Levinas nos dice algo más, nos dice que la palabra del rostro *es una orden*, y es aquí donde todavía mantiene la dimensión categórica. Sería como decir que la palabra del rostro es un imperativo categórico, aunque la diferencia con Kant, como ya se ha visto, está clara: el imperativo del rostro no nace de la razón pura práctica, no es autónomo, sino heterónomo, surge del otro vulnerable, de la presencia desprotegida del rostro doliente. Mientras que en el caso de Kant es el sujeto el que posee la primacía ética, en Levinas es el otro. Por eso el humanismo de Levinas es un *humanismo del otro hombre*. Dicho brevemente, el rostro es una llamada que exige una respuesta, y el sujeto ético no puede rechazarla, no puede rehuir esta obligación apelando a la sordera, al silencio o a la indiferencia. La voz del otro es insistente. Le reclama.[127]

Entonces, ¿cuál es la diferencia fundamental entre la ética de Kant y la de Levinas? Es, sin duda, el *origen* de la moral. Para Kant la moral nace con el propio sujeto y concretamente con la razón pura práctica *(autonomía)*; para Levinas, en cambio, la obligación viene de la exterioridad, del rostro *(heteronomía)*. Mientras que Kant rechaza totalmente la experiencia, Levinas la sitúa en el centro de la relación ética. Ahora bien, como ha señalado Catherine Chalier, tanto uno como otro chocan con un grave escollo: ¿cómo explicar la *mala* voluntad? ¿Cómo explicar la sordera ante la llamada del rostro? Y ambos responden de una manera común: el mal es temible, pero no es absoluto, el bien es anterior...[128]

Levinas, por su parte, ya ha dejado claro que él no pretende «predicar» una moral, sino encontrar su sentido. Desde este punto de vista su obra es una *fenomenología ética*. Hemos dado un paso importante en la configuración de nuestra ética de la compasión, no cabe duda, pero la ética de Levinas sigue siendo imperativa y categórica, aunque, a diferencia de Kant, es heterónoma, sensible, experiencial...

124. E. Levinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, p. 70.
125. J. J. Sánchez advierte similitudes entre la éticas de Levinas y la primera generación de la Teoría Crítica. Véase J. J. Sánchez «Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer», en M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 35, nota 41.
126. E. Levinas, *Ética e infinito, op. cit.*, p. 83.
127. C. Chalier, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas, op. cit.*, p. 53.
128. *Ibid.*, p. 12.

## 4.5. *Ética y respuesta*

El fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels (n. 1934) partiendo de Husserl, pero sobre todo de la fenomenología de inspiración francesa (Merleau-Ponty, Levinas, Derrida...) y de algunos filósofos postestructuralistas (Michel Foucault), ha elaborado una *fenomenología responsiva* en la que la llamada, demanda o exigencia *(Anspruch)* del otro y la respuesta *(Antwort)* ocupan el lugar central. Las aportaciones de Bernhard Waldenfels nos van a resultar de suma utilidad para dibujar las líneas maestras de una ética de la compasión.

La ética fenomenológica de Waldenfels parte de una descripción de la «experiencia de lo extraño» *(Fremderfahrung)* y muestra cómo éste, lo extraño, se resiste a toda apropiación. La ética adquiere en la fenomenología de Waldenfels la relación entre apelación, llamamiento, exigencia *(Anspruch)*, por un lado, y la respuesta *(Antwort)*, por el otro.[129] Una ética que pretende romper con las dicotomías ser/deber y que no puede encajar en los cánones de la fenomenología clásica (intencionalidad), así como tampoco en los de la teoría de la comunicación (regularidad). Su tesis está clara: la *experiencia de lo extraño* rompe todo proyecto previo y sólo puede ser descrita en términos de *responsividad*.[130] Veámoslo.

La pregunta inicial sería ¿cómo nos encontramos con lo extraño? ¿Cómo nos relacionamos con él? ¿Cómo respondemos (o podemos responder) a su «presencia inquietante»?[131] La presencia de lo extraño supone siempre, de una manera u otra, un *desafío* a las lógicas imperantes, la *ruptura* con un determinado orden, la *inquietud* frente a lo desconocido. Todo orden choca en todo momento, de un modo u otro, con ciertos límites o fronteras, límites que hacen frente a nuestro ver, hablar o sentir. Por más que intentemos abarcar lo extraño con nuestra lógica, éste siempre termina escapándose. La presencia de lo extraño es un acontecimiento que trastorna los órdenes existentes. En este sentido, Waldenfels es taxativo: «Hay sentido, pero ningún reino de la razón, hay libertades, pero ningún reino de la libertad».[132]

Lo extraño aparece bajo diversas formas: el extraño en mí, el otro extraño y, finalmente, la forma de lo *extra*-ordinario, es algo que surge en los márgenes y en los huecos de los diversos órdenes. De hecho todo orden posibilita una cosa imposibilitando otra, y eso significa que, en definitiva, todo orden provoca, tarde o temprano, la irrupción de lo extraordinario.[133]

Por todo ello es evidente que Waldenfels insista en una idea crucial desde el punto de vista antropológico y ético: los seres humanos nunca estamos completamente situados, ni podemos poseer un mundo o universo ordenado, jamás hay un mundo en el que estemos completamente a salvo, ni un sujeto que sea el señor de su propia casa.[134] Lo que somos no lo somos nunca completamente. Ahora bien, advierte Waldenfels, es importante no determinar lo extraño como una carencia o un déficit. No es un «aún no», algo «todavía no» conocido, pero que podrá serlo, que podrá acabar de entrar en nuestra lógica y en nuestro orden. Sólo puede hablarse rigurosamente de una forma «radical»

129. Para entender la obra de Bernhard Waldenfels es decisiva la noción de *Anspruch*. En alemán este término significa llamada, demanda, apelación, exigencia, pretensión...

130. El término *Responsivität* procede originariamente de la medicina y se refiere a la capacidad de un organismo para responder a las exigencias del medio en que vive. Waldenfels ha declarado en ocasiones que su noción de *Responsivität* le sitúa cerca de Levinas y también del último Merleau-Ponty.

131. La filosofía de Bernhard Waldenfels podría describirse como una *fenomenología de lo extraño*. Tengo presente entre otros, especialmente los siguientes libros del autor: B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994; «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», en *Der Anspruch der Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Munich, Fink, 1998; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.

132. B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op. cit.*, p. 36.

133. Como veremos más adelante en el apartado 4.10, esta idea de Waldenfels será de gran interés para comprender la crítica que una ética de la compasión realiza a las éticas de la «dignidad».

134. B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op. cit.*, p. 37; *Id.*, *Topographie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 11.

de extrañeza cuando no se concibe lo extraño como una transformación de lo propio, ni como un momento de lo universal. Lo extraño es extraño precisamente porque no se deja encasillar en un determinado orden sin perder su extrañeza.

La fenomenología de Waldenfels distingue *tres* aspectos de lo extraño: el de lugar *(Ort)*, el de posesión *(Besitz)* y, finalmente, el de modo *(Art)*.[135] De los tres, el más importante es el primero, el de lugar. A lo extraño le pertenece, de suyo, la inaccesibilidad, la lejanía, la ausencia. El extraño es alguien que no se encuentra completamente en su sitio, lo que siempre está «en otra parte» (*Anderswo*), una *atopía*.[136] Lo extraño no está en otro lugar del mundo que pertenezca a éste, sino que constituye un «en-otro-sitio», un *non-lieu*, como dice Levinas. Este «en-otro-sitio» desgarra el lugar propio.

Es interesante señalar una idea importante: para Waldenfels lo extraño no sólo se encuentra fuera de mí mismo, sino en mi interior. Hay una extrañeza intrasubjectiva e intracultural, no únicamente en el sentido de que hay, en mi interior, un «segundo yo», sino también en que, como dijo de Rimbaud, *je suis un autre*. Esta frase le sirve a Waldenfels para indicar la dimensión *contingente* de toda existencia humana. Lo propio está impregnado de lo extraño. El ser humano es un ser marcado por una grieta, por una fisura, que impide que jamás llegue a coincidir consigo mismo. Nunca estamos a ambos lados del umbral que separa lo propio de lo extraño, ni se puede tender un puente sobre este precipicio, ni se puede compensar la diferencia inscrita en nuestra existencia corpórea.

Parece evidente, entonces, que la relación con lo extraño no se puede entender ni en términos de *intencionalidad* ni en términos de *regularidad*. Es aquí el lugar en el que Waldenfels introducirá uno de los conceptos clave de su fenomenología: la responsividad *(Responsivität)*. Lo extraño como extraño, dice, exige una forma *responsiva* de fenomenología que empieza más allá del sentido y de las reglas,

135. *Ibid.*, p. 20.

136. *Id.*, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op. cit.*, p. 38.



UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.



empieza en el lugar y en el momento en el que nos desafía y nos pone en cuestión antes de que intentemos comprenderlo. El responder a lo extraño aparece entonces como la forma de aceptarlo sin eliminarlo mediante la apropiación.[137]

La noción de *Anspruch*, una noción en la que resuena el rostro *(visage)* de Levinas, le sirve a Waldenfels para mostrar una de las características clave de la presencia de lo extraño. *Anspruch*, que se podría traducir por «pretensión», tiene el doble sentido de «llamamiento» y de «exigencia».[138] La llamada de lo extraño «exige algo de mí», es una llamada / exigencia situacional y corpóreamente encarnada que surge *antes* de toda ley moral o jurídica.[139] Waldenfels dice que este es un *punto ciego de la moral, una zona más acá del bien y del mal, de lo justo y lo injusto*.[140] La llamada / exigencia de lo extraño tiene lugar antes de que el yo, el sí mismo, se haya constituido como tal, y reclama una respuesta, una respuesta que *nunca es simétrica*. Responder significa aceptar una llamada / exigencia que viene de fuera. La respuesta se ajusta a la pregunta, pero no al revés.[141] En términos de Waldenfels diríamos que el responder no nace de una deficiencia propia o de una especie de autoposibilitación, de las propias posibilidades del sujeto,

137. B. Waldenfels, *Antwortregister, op. cit.*, p. 15.

138. «El mero intento de encontrar un equivalente de la palabra alemana *Anspruch* en otros idiomas nos lleva a sospechar en un primer momento de su doble sentido. En primer lugar, *Anspruch* se refiere al hecho de que alguien dirige la palabra a alguien, se dirige a otro, le dirige un discurso. Así, *Anspruch* está dentro de la categoría de la llamada *(Anruf)*, dirigir la palabra *(Anrede)*, apelación *(Appell) (appell, appeal, interpellation, allocution)*. Pero *Anspruch* significa también que alguien plantea una exigencia o reclama una demanda quedando éste abierto frente a quien esto le sucede. En otras palabras, las exigencias planteadas son una pretensión *(Prätention) (prétention, revendication, exigence, claim, demand)*.» (*Ibid.*, pp. 238-239).

139. B. Waldenfels, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op. cit.*, p. 43.

140. *Ibid.*, p. 44. Sobre esta cuestión véase sobre todo B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.

141. Waldenfels, *Antwortregister, op. cit.*, p. 188.

sino de la llamada / exigencia extraña a la que respondo, a la que estoy obligado a responder.[142]

Tampoco hay que confundir o identificar el «responder» con la «respuesta dada». Por eso dice Waldenfels que «el dar de una respuesta no se agota en la respuesta dada».[143] De la «respuesta dada» puede encargarse una máquina programada para la ocasión. Pero el «dar de una respuesta» es otra cosa. Incluso no dar respuesta ya es dar una respuesta. El responder que acepta el desafío o el «aguijón» *(Stachel)*,[144] como dirá Waldenfels, de lo extraño, no se agota ni en las respuestas dadas ni en las pretensiones del lenguaje. El ser humano es un ser vivo que da respuestas, que responde, y su responder siempre va más allá de cualquier respuesta.

En la experiencia de lo extraño encontramos una forma genuina de desapropiación *(Enteigung)*, de extrañamiento, y esta es la condición previa de la hospitalidad. El ser humano no es solamente, para Bernhard Waldenfels, un ser que puede prometer, sino también un ser que puede acoger y albergar a lo extraño y es, en definitiva, esa experiencia de la extrañeza la que hace posible ese «lugar sombrío de la moral»: la ética.

La cuestión que ahora va a ocuparnos es *¿qué aporta la fenomenología de lo extraño a una ética de la compasión?* Desde el inicio he advertido que es imprescindible desnormativizar la ética, descategorizarla, no confundirla con la moral. La obra de Waldenfels abre una importante línea de investigación en este sentido, al entender que la ética es un punto o una «zona sombría de la moral», un lugar en el que los imperativos morales entran en crisis. Una ética de la compasión es una ética de los afectos, de la fragilidad, de la vulnerabilidad y, en este caso, de la respuesta, es una «ética responsiva». La idea de que los seres humanos somos seres que respondemos, que no podemos dejar de responder a las interpelaciones y desafíos que otros nos lanzan en cada recorrido de nuestra vida cotidiana, y que no poseemos marcos normativos que nos digan de forma firme y segura cuál (éticamente) es la respuesta correcta, es otro de los aspectos fundamentales para una ética de la compasión. Finalmente habría que mencionar la cuestión más interesante de la fenomenología de Waldenfels, *lo extraño*. No somos por completo los dueños de nuestras casas, de nuestras vidas, de nuestros tiempos y espacios. En cada momento nuestro «cosmos» está amenazado por lo extraño, por procesos de caotización. El orden humano es un «orden a media luz», un «orden crepuscular». Desde una perspectiva como la que presenta una ética de la compasión diría que uno no puede tener la conciencia tranquila. Jamás podemos cruzar las puertas del paraíso y, por tanto, no es posible saber, a ciencia cierta, si hemos actuado bien, si hemos actuado correctamente. Puesto que la irrupción del extraño nos obliga a responder en situaciones insospechadas, únicas y singulares, nuestros principios morales, nuestras leyes, leyes que inevitablemente hemos adquirido a través de la cultura y la educación, se resquebrajan, y es necesario decidir sin una red protectora que nos ofrezca un cobijo absoluto. Vivir éticamente significa vivir en riesgo. Sólo *hic et nunc* será posible saber si hemos sido compasivos, sólo podremos saberlo después, antes no.

142. *Ibid.*, p. 193.

143. «Das Geben einer Antwort erschöpft sich nicht in der gegebenen Antwort.» (*Id.*, «Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie», *op. cit.*, p. 44.)

144. Véase B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.





## 4.6. *Ética y memoria*

Quizá si no tuviéramos memoria seríamos más felices. Si a veces su pérdida produce dolor es porque en algún momento todavía conseguimos recordar aquel tiempo en el que éramos capaces de recordarlo todo (o casi todo), si su pérdida es dolorosa es porque aún tenemos suficiente memoria como para acordarnos de que ya no la poseemos. Pero el caso es que la mayoría de los seres humanos tenemos memoria, a veces incluso demasiada. Eso es algo indudable, un hecho que no nos concierne, que queda fuera de nuestra decisión. Tenemos memoria a nuestro pesar.

Ciertamente, a veces la memoria nos salva, pero otras nos mata. En primer lugar, voy a reflexionar en este apartado sobre algunas de las dificultades con las que nos encontramos los seres humanos al tener que convivir con la memoria, porque no cabe duda de que toda relación antropológica es una relación memorística, es una relación en la que se «ponen en juego» recuerdos y olvidos. A continuación plantearé los límites y las posibilidades, los aciertos y las dificultades de la memoria para una ética de la compasión.

Los seres humanos no solamente nos limitamos a *vivir* con la memoria. Además *convivimos* con ella, con la nuestra y con la de nuestros predecesores, porque las relaciones entre hombres y mujeres son *relaciones de memoria*, relaciones entre vivencias y experiencias de un pasado y de un presente que no coinciden, de persistencias, a veces obsesivas, del pasado en el presente, de herencias recibidas y no deseadas, de perdones no concedidos y de nostalgias no superadas. Precisamente porque queramoslo o no tenemos memoria, más o menos memoria, no podemos dejar de aprender a vivir con ella y con todo lo que lleva consigo.

Digamos que, por de pronto, hay dos experiencias típicas de convivencia con la memoria que todo el mundo habrá experimentado en un momento u otro de su vida. La primera es su total *ausencia*. Es la experiencia de aquel que convive con alguien que es incapaz de recordar, el amnésico, alguien que no posee, por tanto, identidad, que no puede situarse en su presente desde su pasado, que no enlaza, que no es capaz de «establecer puentes», relaciones con sus contemporáneos desde sus antepasados y desde su tiempo pasado, alguien que no tiene puntos de referencia pasados que le sirvan para comprender y comprenderse.

La otra es la experiencia de una *memoria excesiva*, es la de la convivencia con una persona que vive rememorando obsesivamente el pasado, que vive el presente únicamente con referencias al pasado, y que, finalmente, acaba por no vivir nada, por no comprender nada. Alguien que está definitivamente preso de su pasado, o del pasado de su comunidad y de su tradición, alguien que no traduce el pasado desde su presente.





Estas dos formas de vivir (quizá debería decir «malvivir») con la memoria afectan gravemente a la ética, porque siempre (en mayor o en menor medida) no podemos sino ubicamos en el presente en función de las ausencias del pasado. Pero estas ausencias no son solamente las nuestras, las que nosotros mismos hemos experimentado personalmente, sino también las ausencias de las generaciones adultas, esas «otras ausencias» que han configurado nuestra tradición simbólica. Las ausencias que atraviesan la vida de nuestros abuelos y de nuestros padres también forman, por acción o por reacción, nuestro modo de instalarnos en el mundo y las relaciones que establecemos con nuestros contemporáneos, unos contemporáneos que tampoco han vivido ese tiempo pasado, un tiempo que les ha sido legado, les guste o no, y que, a veces de forma obsesiva, nos obligan a recordar.

En definitiva, la memoria remite a la *ausencia*, a la nuestra y a la de nuestros predecesores. En este sentido, insisto en que la calidad (o su falta) de una vida se construye en buena medida en base al modo como cada uno se relaciona con sus propias *ausencias*, con los *paraísos perdidos*, con el *tiempo perdido*..., y, por lo mismo, una buena vida tiene que ver con el modo de comportarnos con *las ausencias de los que nos han precedido y que siguen estando presentes*, con esas «ausencias» y «ausentes», con esos *fantasmas* o *espectros* que siempre ocupan de forma más o menos obsesiva las vidas privadas o públicas. A veces uno está deseando liberarse de ellos pero o bien desde el punto de vista de la comunidad o bien simplemente por una cuestión personal, consciente o inconscientemente, los espectros siguen presentes.[145]

De ahí que sea necesario poner de relieve la enorme dificultad y ambigüedad de la memoria para una ética de la compasión, porque «rememorar» no puede identificarse con «recordar» y, por eso, aunque una ética de la compasión es una ética de la memoria, no tiene nada que ver con una ética en la que se ponga de manifiesto la «obligación de recordar». Para ella de lo que se trata es de reflexionar sobre la fun-

145. Un buen ejemplo literario de esa «presencia espectral» en la vida cotidiana y a propósito de la Guerra Civil española se refleja en la novela de J. Semprún, *Veinte años y un día*, Barcelona, Tusquets, 2003.

ción de la memoria y sobre la tensión entre recuerdo y olvido para, en primer lugar, poder contestar a algunas preguntas antropológicas fundamentales ¿quién soy?, ¿quién eres tú? y ¿cómo puedo responder del sufrimiento del otro, del que no está presente, del ausente? ¿Qué presencia tienen en la identidad de cada uno los espectros del pasado? ¿Es posible liberarnos de ellos?

Una ética de la compasión no tiene más remedio que asumir el carácter ambiguo de la memoria, puesto que ésta, como facultad antropológica fundamental, no nos inmuniza de forma segura.[146] Es cierto que en ocasiones la memoria puede evitar una repetición del mal, pero sin duda puede ser también desgraciadamente fuente de nuevos horrores, de nuevas injusticias. Por eso hay que tener mucho cuidado con los «imperativos de la memoria».[147]

Es verdad que –a veces– uno siente que tiene un deber con sus antepasados, un *deber de memoria*.[148] En ocasiones, sin saber por qué razón, uno se da cuenta de que no puede (aunque quiera) prescindir de estas ausencias, o simplemente no quiere (aunque pueda) desligarse de ellas. Pero es conocido que, de vez en cuando, ocurre precisamente todo lo contrario. La memoria nos presenta «espectros del pasado» que aparecen como una pesada losa que es necesario abandonar para poder vivir de verdad, para que lo nuevo no nazca ya muerto, a pesar del deseo de esos mismos espectros que quieren que se mantenga vivo.[149] Al igual

146. T. Todorov, *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, Barcelona, Arcadia, 2009, p. 9: «Los llamamientos a la memoria como un remedio eficaz para curarnos del mal no escasean. El pasado está siendo cuidadosamente preservado y conmemorado. Sin embargo, si volvemos nuestra mirada al presente, difícilmente convendríamos que se ha producido un retroceso generalizado del mal sobre la superficie de la tierra».

147. Véase J. A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

148. Esta es la opción que, como ya hemos visto en el apartado 4.4, tomaba el *nuevo imperativo categórico* de Adorno, opción que voy a cuestionar a continuación.

149. Véase Ll. Duch / J.-C. Mèlich, «Memoria y comunicación familiares», en *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2 / 2*, Madrid, Trotta, pp. 97-119.





que le sucede a Rilke, a veces uno se da cuenta de que no le ha servido para nada envejecer.[150]

Me parece indiscutible que la memoria afecta a (casi) todas las transmisiones que establecemos los seres humanos sin las que no podríamos formarnos. Lo que ahora quiero subrayar aquí es que, en ocasiones, esas relaciones de memoria conducen desgraciadamente a terribles enfrentamientos entre individuos, personas y comunidades. No hay una memoria buena y una mala porque la memoria siempre es ambigua[151] y, por lo tanto, no tiene ningún sentido realizar una «apología de la memoria» sin más, si acto seguido no se indica *cómo* y *para qué* se la quiere utilizar. Precisamente por eso, porque no puede eludir su condición ambigua, una ética que sitúe el deber de memoria en un lugar preponderante está ineludiblemente amenazada por peligrosos procesos deformativos. En este sentido habría que recordar que una «pedagogía anamnética» puede acabar siendo un descenso a los infiernos, un viaje al *corazón de las tinieblas*.

Hay otra cuestión que es importante tener en cuenta. Normalmente hablamos de *hacer memoria*, como si la memoria fuera algo que se hiciera, algo que se programara, algo que se ordenara. Efectivamente rememoramos, pero a veces, demasiadas veces, la memoria está más cerca de lo incontrolable, de lo indominable, que de la acción planificada. La verdad es que la experiencia suele ser contraria a este *hacer memoria*. La memoria, como la experiencia, tiene la forma de un acontecimiento. Por eso se debería poner de relieve que más bien *es la memoria la que nos hace*, la que –sin que lo decidamos– configura nuestra incierta identidad, la que condiciona (a veces por suerte, a veces por desgracia) nuestras acciones y decisiones. En este sentido creo que, como tantas otras cosas en la vida humana, la memoria es más un padecer que un hacer, más una pasión que una acción. La memoria es inseparable de la ambigua condición humana y, por lo

150. R. M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1997, p. 56.

151. Véase Ll. Duch, «La memòria que salva», en *La paraula trencada. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, pp. 63-75.

tanto, de la finitud, de la contingencia y de la experiencia. Como pasión, como padecer, la memoria es inseparable de la condición frágil de las vidas humanas. Los espectros del pasado irrumpen repentinamente y, a veces, desaparecen en el momento más inoportuno.

Precisamente porque está inscrita en la condición finita de la existencia no se puede identificar *memoria* con *recuerdo*. Para decirlo con brevedad: todo recuerdo es memoria pero no toda memoria es recuerdo. La memoria también es olvido.[152] Éste no es la negación de aquélla, sino su condición de posibilidad. Si la memoria fuese equivalente al recuerdo, si la memoria excluyera al olvido, entonces, en realidad, la memoria no existiría, al menos como memoria «humana». Una memoria identificada con el recuerdo, una memoria sin olvido, sería una memoria patológica, y el ser que la poseyera, un monstruo. Como escribió Paul Ricoeur: «No podemos acordarnos de todo. Una memoria sin lagunas sería, para la conciencia despierta, un peso insoportable».[153]

En toda memoria, pues, hay siempre una tensión irresoluble, y difícil de armonizar, entre recuerdo y olvido. Evidentemente una memoria sin recuerdo, una memoria que olvidara demasiado, es una mala memoria; pero una memoria que no olvidase nada, además de ser algo imposible, sería una memoria enferma, patológica. Por ello, es evidente que una de las razones de nuestra condición de *homo patiens* es precisamente ésta. Por nuestro modo de ser inevitablemente ambiguo y situacional, nunca podemos estar seguros de administrar correctamente el recuerdo y el olvido. Es más, no solamente una ética, sino también una moral o una política que se presentará como administradora definitiva o concluyente de la memoria sería una moral o una política con unos tintes sospechosamente totalitarios.[154] Y es ahora que para inmunizarnos del peligro de las «políticas o morales de la memoria» totalmente administradas nunca podemos

152. Véase H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.
153. P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999, p. 59.
154. La novela de George Orwell *1984* podría ser un buen ejemplo.





dejar de preguntarnos ¿cómo saber si recordamos u olvidamos «adecuadamente»? ¿Cómo rememorar sin olvidar lo inolvidable, sin olvidar lo que no debo olvidar, lo que los ausentes consideran valioso, lo que nos han legado con sus sufrimientos? Pero también, ¿cómo rememorar sin recordar lo excesivamente insoportable, lo que nos duele, lo que nos mata, lo que nos conduce a la venganza, lo que –en definitiva– nos impide vivir? ¿Cómo soportar la memoria obsesiva de los mayores sin que su olvido suponga un menosprecio para ellos? ¿Cómo hacer frente a la pérdida de memoria, a veces involuntaria, otras planificada, que padecen los recién llegados? Todas estas son preguntas que una ética de la compasión no puede dejar de lado. Pero nunca ninguna ética sea del signo que sea, y en menor medida si cabe una ética de la compasión, puede dar respuesta de forma clara y distinta a estas cuestiones, porque el ser humano no puede eludir su condición finita, no puede dejar de recordar y olvidar *in situ*, y, habría que añadir, sin querer, a su pesar.

La finitud constitutiva de los asuntos y las vidas humanas provoca que el trayecto histórico, espacio-temporal, sea imposible de erradicar. De ahí que la memoria, como facultad que expresa una de las dimensiones básicas de esta condición finita, siempre se *active* en la historia. Significa esto que no podemos decidir por adelantado lo que vamos a recordar ni lo que vamos a olvidar, porque no está en nuestras manos decidirlo.[155] Por ser pasión más que acción la memoria es sufrimiento. Allí donde hay «trayecto espacio-temporal» (pasado, presente, futuro) la memoria hace su aparición, pero surge sin que yo lo decida, a mi pesar, y las apariciones repentinas siempre provocan miedo. Tememos todo lo que escapa a nuestro control, todo lo que no se puede planificar o programar. Evoco ahora aquellas palabras de Jorge Semprún al pensar en Buchenwald:

155. Para mí, habría que reivindicar una dimensión de *pasividad* de la experiencia, de pasividad en el sentido de *pasión*, de lo que nos pasa, de lo que escapa a nuestras acciones y decisiones. La memoria se inscribe en esta naturaleza finita y pasional propia de la vida humana.

> Todo volvería a empezar, después de aquella dicha, de esas mil dichas mínimas y desgarradoras. Todo volvería a empezar mientras siguiera vivo: resucitado a la vida, mejor dicho. Mientras tuviera tentaciones de escribir. La dicha de la escritura, empezaba a saberlo, jamás borraría este pesar de la memoria. Todo lo contrario: lo agudizaba, lo ahondaba, lo reavivaba. Lo volvía insoportable. Sólo el olvido podría salvarme.[156]

¿Cómo formar la memoria sin que el recuerdo acabe por deformarnos? Siempre nos asaltará la duda: ¿he recordado correctamente? ¿No hubiera sido mejor olvidar? ¿Por qué no puedo liberarme del recuerdo? ¿Debo transmitir la memoria de lo sucedido a las nuevas generaciones y educar para que no se olvide? ¿Y si la actualización del recuerdo conlleva nuevas víctimas inocentes? ¿Tengo derecho como heredero de las víctimas de reclamar que se haga justicia aunque ellas ya no puedan volver a la vida? ¿Y si esa justicia provoca que los herederos de los verdugos sufran por algo que no cometieron, algo de cuya culpabilidad sólo se puede imputar a sus padres? La condición ambigua y finita de la vida humana hace imposible encontrar soluciones adecuadas a preguntas válidas para cualquier tiempo y espacio. Nunca hallaremos respuestas que nos inmunicen contra la *inquietud* que supone una ética de la memoria.

Las perplejidades, como todo lo que hace referencia a la ética, son muy superiores a las certezas. No hay métodos seguros, fiables, sólo silencios, temores e inquietudes. Probablemente ninguna otra facultad humana ha planteado tantos y tan difíciles interrogantes. La finitud de la condición humana hace aquí su aparición de forma dramática. Las vidas humanas están sometidas al tiempo y al azar, a las programaciones y a los sucesos fortuitos. Cada día nos sobrevienen percances imprevistos que, por su naturaleza, nos sorprenden de forma agradable o desagradable. No obstante, la mayor parte de esos lances acaban siendo integrados en un «proyecto vital» (a corto o a medio plazo). Mi vida, mi proyecto de vida, la vida que he planificado, la vida diaria,

156. J. Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 177.





cotidiana, no se ve substancialmente alterada por esos lances. Pero a veces un suceso fortuito termina siendo un acontecimiento. Con la memoria ocurre algo así. Uno recuerda lo que sucedió sin querer, en los momentos más inoportunos, o se olvida de lo que no debería olvidar, uno olvida a su pesar. Recuerdo y olvido aparecen de repente, llegan sin avisar y, en ese instante, el presente cambia, todo se ve de otro modo. A veces este *de otro modo* es agradable, pero otras es trágico. En cualquier caso, lo cierto es que uno no puede dominar ni el recuerdo ni el olvido.

Obviamente, no cabe duda de que también existe lo que podríamos llamar un *trabajo de la memoria*, una ejercitación. Se almacenan datos, nombres, cifras, textos, palabras... Es cierto que la pedagogía contemporánea ha sido cruel con esta memoria. La ha demonizado.[157] Todos somos, sin duda, herederos de esta concepción de la memoria. Actualmente esta *pedagogía antimemorística* ha llegado al extremo. La crisis de la memoria, de la memoria «almacén», es una de las mayores crisis pedagógicas de nuestro tiempo.[158]

Se puede debatir si esta pedagogía de la memoria es más o menos adecuada a la formación actual, y podemos también discutir si debe (o no) ser abandonada. Para muchos si esta memoria no tiene lazos con el presente se convierte en una memoria obsoleta, meramente erudita, que es difícil de conciliar con el espíritu «competencial» de la pedagogía reciente. Pero basta leer los testimonios de los supervivientes de

157. Bastaría con leer algunos ensayos de Montaigne, el *Discurso del método* de Descartes o el *Emilio* de Rousseau para comprobarlo. Para una historia de la memoria (y de su crisis en la modernidad) véase H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido, op. cit.*, cap. III: «La astucia de la razón olvidadiza», pp. 79-104, y cap. IV: «Olvido ilustrado», pp. 105-138.

158. George Steiner escribe al respecto: «La atrofia de la memoria es el rasgo predominante de la educación y la cultura de la mitad y las postrimerías del siglo XX. [...] El vigor de la memoria sólo puede sostenerse allí donde hay silencio, el silencio tan explícito en el retrato de Chardin. Aprender de memoria, transcribir fielmente, leer de verdad, significa estar en silencio y en el interior del silencio. En la sociedad occidental de hoy, este orden de silencio tiende a convertirse en un lujo.» (G. Steiner, *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 38-39.)

los campos de concentración y de exterminio para darse cuenta de la importancia de la memoria «almacén» para poder sobrellevar un presente infernal.[159]

De todos modos no voy ahora a profundizar en esta cuestión. Aquí me interesa poner de relieve otra cara de la memoria. Me preocupa esa *memoria indominable*, esa memoria que irrumpe pasionalmente, esa memoria que escapa a los programas, a las planificaciones. Me interesa la memoria como *acontecimiento*, la memoria que se activa en las contingencias de la vida cotidiana, la memoria que transforma, a veces repentinamente, nuestro modo de ser en el mundo, nuestras relaciones con los demás, con los contemporáneos, con los antepasados e incluso que determinará el modo de comportarnos con nuestros sucesores.

Ésta, la *memoria acontecimiento*, es francamente inquietante, es una memoria que asusta, como asustan todos los acontecimientos, asusta porque es una memoria que nos muestra la finitud de nuestra condición y la contingencia de nuestro modo de ser en el mundo. La *memoria acontecimiento* es una memoria relativa a todos aquellos aspectos de la vida humana que podrían ser de otro modo, pero que una vez han tenido lugar no es posible cambiar porque dejan una huella imborrable, una cicatriz. Los acontecimientos de este tipo pueden evocar recuerdos gozosos, pero si tememos a esta memoria, si nos asusta de verdad, es precisamente porque no somos capaces de dominar los acontecimientos dolorosos que ella evoca y que, por desgracia, resultan imposibles de suturar. Esta memoria escapa a los proyectos de formación, a las planificaciones pedagógicas que los teóricos de la educación suelen configurar. La *memoria acontecimiento* es siempre una memoria inquietante, una memoria que provoca temor. Mencionaré *grosso modo* algunos de estos acontecimientos dolorosos que, pese a todo, una pedagogía de la memoria no puede dejar de

159. De nuevo observamos que la cuestión de la ambigüedad es fundamental. Hay situaciones en las que la memoria «almacén» puede ayudarnos a sobrellevar una situación límite. En el caso de los deportados a los campos de concentración esto es evidente.





asumir como inevitables y que resultan decisivos para una ética de la compasión.

He dicho al principio que la memoria provoca dolor porque se refiere a *lo ausente*. Es evidente que a veces lo ausente puede provocar alegría, pero no es menos cierto que hay ausencias que duelen. Quien más quien menos teme recordar el *tiempo perdido* (Proust), y la calidad de nuestras vidas tiene mucho que ver con la manera como nos comportamos con nuestras ausencias. La *herencia*, el *perdón*, y la *nostalgia* son tres acontecimientos de memoria que remiten a la ausencia y que creemos que tenemos bajo control pero, a menudo, se presentan como verdaderos acontecimientos, esto es, irrumpen de repente, llegan sin avisar, lejos de toda previsión, y nos dejan perplejos. La herencia, el perdón y la nostalgia abren, además, una *brecha en el tiempo* provocando en ocasiones enfrentamientos que acaban siendo fatales. Una ética de la compasión tendrá que dar cuenta de ellos.

Desde la primera página de este ensayo ha quedado establecido que la *herencia* es, sin duda, un aspecto antropológico fundamental. No hay ser humano sin herencia. Esto significa que cada uno de nosotros es un ser *desde*. Lo que se hereda es histórico, pero no lo es el hecho mismo de heredar. Somos estructuralmente herederos, nunca comenzamos de cero. Irrumpimos en un trayecto, en un fluir, en un tiempo y en un espacio, en una tradición simbólica. Por eso los seres humanos no originamos, *nos limitamos a comenzar*. Comenzamos, es cierto, pero el comienzo no es el origen. A diferencia de lo que sucede con el comienzo, nada hay antes del origen. Siempre se comienza desde un tiempo y desde un espacio. La memoria nos recuerda este *desde*, nos vincula a la herencia, a los antepasados, a lo que sucedió. No cabe duda de que es decisivo en una ética de la compasión reflexionar sobre el modo como nos comportamos con lo que hemos heredado. En este sentido es verdad que hay herencias que nos hacen felices, pero también hay herencias terribles y, lo que es peor, a las que uno no puede, aunque quisiera, renunciar.

La *memoria* se presenta en ocasiones como una memoria *deudora*, porque la herencia es inseparable de la *deuda*, del *don*. Hay herencias legítimas, hay herencias que se reclaman, que se exigen. La

herencia a veces nos ha sido dada pero no la hemos reclamado. Pero, si esto es así, podemos preguntarnos si verdaderamente somos deudores de aquellos antepasados que nos han legado su herencia aunque no la queramos. Creo que la experiencia que estoy dibujando resulta suficientemente evidente para muchos. A menudo, sabemos que no hemos contraído (al modo de un pacto) una deuda con nuestros antepasados y, no obstante, a veces nos sentimos deudores de ellos. Vivimos la experiencia de las «deudas pendientes», de algo que sucedió y que no ha sido resuelto, de un pasado que sigue operando en el presente.

La memoria nos recuerda –querámoslo o no– las deudas. Pero ¿cómo hacerles frente? Incluso a veces éstas operan de tal modo en el presente que uno siente que no es que deba algo a los demás, sino que son los demás los que se lo deben a uno. En otras palabras, uno siente que él es el heredero legítimo y que sólo él está capacitado para cancelar las deudas pendientes. Pero si hay algo que una ética de la compasión debería advertir es del *peligro de la autocompasión*, porque la compasión se da pero no se reclama. En la ética que estamos dibujando el otro es el que tiene la primacía. Si soy yo el que me presento como víctima de la historia, si me siento autorizado para exigir compasión, entonces el otro es el que *me debe* algo, y en este preciso instante la compasión se convierte en la excusa perfecta para que yo me vuelva invulnerable. Si además se abandona el ámbito íntimo, diádico, y se penetra en el espacio público, entonces nos encontramos con otro peligro, el de las políticas de la compasión, el de las políticas que administran, que legislan, que ordenan la compasión. Miriam Revault d'Allones ha introducido aquí una importante distinción: *el hombre compasivo no es el hombre compasional.*[160] Este último está preocupado por sí mismo, no por el otro, está situado en el centro de la escena; son los otros los que deben preocuparse de él, porque él es la víctima. Cuando esta actitud se generaliza y entra dentro del espacio público aparecen las *políticas de la piedad*. Una política

160. M. Revault d'Allones, *El hombre compasional*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 13.





de la piedad «es una política que se apodera del sufrimiento de los desdichados, de los pobres, de los indigentes, de los desheredados, para convertirlo en argumento político e incluso en el argumento por excelencia».[161] Siguiendo a Hannah Arendt, Myriam Revault d'Allones señala la diferencia entre la *compasión* y la *piedad*. La primera no puede ser objeto de política alguna puesto que sólo puede dirigirse a una persona singular y no es generalizable. Se experimenta y se ejerce en situaciones particulares respecto a una persona concreta y no puede extenderse a la masa sufriente, que es lo que hace la piedad.[162] Ésta, al generalizarse, diluye las singularidades, homogeneíza, convierte al pueblo sufriente en una masa indiferenciada.[163] Nada más lejos de una ética de la compasión, pues, que las políticas de la memoria (histórica) que acaban siendo políticas de piedad, políticas en las que un grupo reclama sus derechos de víctimas, exige que se les reparen los daños causados, políticas de un grupo que no tiene mala conciencia, que se presenta a sí mismo como inocente, unas políticas que, además, no pueden reparar el daño causado a las víctimas, porque éstas ya no están presentes, sino a sus (supuestos) herederos que reclaman una deuda pendiente. Decididamente eso nada tiene que ver con una ética de la compasión.

La cuestión de la herencia y de la deuda nos remite a otro de esos acontecimientos de memoria que estamos tratando. Me refiero al *perdón*. En ocasiones uno siente, sin saber por qué, la necesidad de zanjar las cuestiones que ha heredado, de hacer «borrón y cuenta nueva», de «pasar página», de reconciliarse con el presente aunque esto suponga romper con la herencia de sus antepasados. Esa reconciliación tiene que ver con el perdón.

Existe el perdón «fácil» y el perdón «difícil», como diría Paul Ricoeur. En el primer caso Ricoeur trata del perdón *complaciente* (que pretende ahorrarse el deber de la memoria), el perdón *benévolo* (que busca la impunidad) y el perdón *indulgente* (que consiste en el pago de

161. *Ibid.*, p. 66.
162. *Ibid.*, pp. 73-74.
163. *Ibid.*, p. 75.

una deuda). Pero también existe un *perdón difícil*...[164] Éste es difícil por diversas razones. Por ejemplo, nadie puede perdonar en nombre de otro, sólo puede hacerlo la víctima, pero paradójicamente la víctima es precisamente la que no puede perdonar, y no puede porque no ha sobrevivido. Sólo pueden perdonar, de hecho, sus herederos, pero los herederos únicamente pueden hacerlo por el daño que han recibido *como herederos*, pero no como víctimas (aunque de algún modo también son víctimas...).[165] A veces el perdón todavía se hace más difícil porque para que se pueda perdonar es necesario que tengamos un «culpable», alguien a quien perdonar, alguien que se reconozca como culpable. Pero sucede que del mismo modo que las víctimas han desaparecido también han desaparecido los verdaderos culpables.[166]

Tampoco en una ética de la compasión existe un deber de perdonar. Siguiendo algunas ideas de Vladimir Jankélévitch se diría que el perdón es «un obsequio gratuito del ofendido al ofensor». Pertenece al ámbito extralegal, extrajurídico.[167] La sola idea de un deber o de un derecho al perdón destruye el perdón. Perdonar es algo que puede darse pero no puede exigirse. Perdonar es una respuesta ética, es dispensar al culpable de su pena a cambio de nada, gratuitamente.[168] Y no

164. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 593-657.

165. Y aquí vuelve a aparecer otro problema: *¿quién es la víctima?* En un caso esta pregunta es sencilla de responder (por ejemplo en el de las víctimas de un genocidio, del Holocausto, etc.). Pero en otros no es nada fácil. De todas formas, creo que habría que tener muy en cuenta los peligros que conlleva la *victimización*. Asumir el estatuto de víctima, *presentarse como víctima*, o como heredero o portavoz de las víctimas, tiene sus ventajas porque uno puede reclamar unos derechos que, de otro modo, quedarían fuera de su alcance. (Véase T. Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.)

166. Entonces la cuestión todavía se hace más difícil: *¿se hereda la culpa?* Si al preguntarnos si el estatuto de víctima se hereda hemos contestado negativamente, ahora, al hacer lo mismo con el de verdugo también tendremos que contestar negativamente.

167. Véase V. Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 17.

168. *Ibid.*, p. 18.





hay razones para perdonar. Eso sería encontrar una excusa que justificara el perdón, una excusa que tuviera validez en el ámbito de lo político.[169] Pero el perdón no pertenece al territorio de lo público. Existen políticas de amnistía, pero el perdón no puede ser objeto de política. No hay auténtico perdón fuera de una relación personal y singular con el otro, más allá del ámbito íntimo.

Finalmente habría que mencionar la *nostalgia*. Este es, a mi juicio, uno de los aspectos de esta *memoria acontecimiento* que debería ser tratado con cuidado. Milan Kundera se ocupó de hacerlo en *La ignorancia*.[170] En el apartado segundo de su novela, Kundera escribe un breve «ensayo» sobre la nostalgia. En griego, «regreso» es *nostos*. *Algos* significa «sufrimiento». Etimológicamente, *nostalgia es el sufrimiento causado por el deseo incumplido de regresar*. En efecto, el nostálgico es el ser doliente por la imposibilidad del regreso a algún lugar definitivamente perdido. No cabe la menor duda de que todos los seres humanos poseemos un grado más o menos elevado de nostalgia. Quien más quien menos ha sufrido «pérdidas» y, como decía al principio, algunas las sobrellevamos mejor que otras. El nostálgico es el que está enfermo por la pérdida, el que no soporta la ausencia. Pero puesto que nadie puede liberarse de forma definitiva del dolor de una pérdida, de una pérdida que ya ha sucedido o que puede suceder, la pregunta entonces sería: *¿qué grado de nostalgia somos capaces de soportar?*

La relación ética es ineludiblemente una relación de nostalgia. Es la «gravedad de la ausencia», como escribió el poeta Miguel Hernández. Pero este dolor que provoca la nostalgia no activa, paradójicamente, el trabajo de la memoria. Más bien al contrario. Comentando la nostalgia de Ulises, escribe Milan Kundera: «Cuanto más fuerte es su añoranza, más se vacían de recuerdos. Cuanto más languidecía Ulises, más olvidaba. Porque la añoranza no intensifica la actividad de la memoria, no suscita recuerdos, se basta a sí misma, a su propia emoción, absorbida como está por su propio sufrimiento».[171]

169. *Ibid.*, p. 144.

170. M. Kundera, *La ignorancia*, Barcelona, Tusquets, 2000.

171. *Ibid.*, p. 39.

En el fondo la nostalgia es una forma de negar la memoria, es una memoria fracasada, y lo es porque no remite al otro, a la ausencia, a la ausencia de verdad, a esa ausencia que dejamos o que nos dejó, sino a nosotros mismos, a nuestro propio dolor, a la imagen de una ausencia que, de hecho, no es sino una imagen que hemos fabricado para soportar mejor la pérdida.

Una ética de la compasión no es una ética ni del pasado, ni del presente, ni del futuro, sino del tiempo, de la secuencia temporal, de la tensión entre el pasado, el presente y el futuro. Las relaciones compasivas no sólo se establecen con los contemporáneos sino también con los antecesores. Es más, en buena medida las que somos capaces de llevar a cabo con nuestros contemporáneos dependen de los espectros del pasado que no dejan de acecharnos. El sufrimiento y la felicidad del momento presente no están nunca al margen del tiempo pasado. Esta es la gran tesis antropológica de Freud, pero puede suscribirse al margen del psicoanálisis. Ahora bien, *¿cómo responder de los que no están? ¿Cómo acompañar a los que sufren por los que no están?*

Sabemos que nuestro presente está habitado por «espectros» que nunca nos abandonarán y que la manera de sobrellevar la actualidad es una variable dependiente de este pasado que no acaba de ser definitivamente pasado. Una ética de la compasión sabe que no puede eludir la cuestión de la memoria, pero, como ya he mostrado, tampoco sabe cómo resolverla. Lo que sí ha descubierto es que es necesario estar alerta frente todos los que se jactan de saber administrar *políticamente* la memoria.

## 4.7. *Ética y libertad*

«¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?» Esta pregunta que se formula Michel Foucault en una conocida entrevista nos sitúa frente a la problemática que quiero abordar a continuación.[172] ¿Qué lugar ocupa la libertad en una ética que parte

172. M. Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 396.





de la finitud de la condición humana? ¿Cuál es el papel de la libertad en una ética de la compasión?[173] Una de las ideas que me parece importante tener en cuenta para empezar es la distinción que Foucault establece al inicio de su entrevista entre *libertad* y *liberación*. Esta última hace referencia siempre, de una forma u otra, a algo oculto, a algo esencial, permanente, que debe ser sacado a la luz; la liberación remite a un «fondo humano» y, por tanto, metafísico. Desde el punto de vista de la liberación de lo que se trataría es de hacer saltar los cerrojos que aprisionan este fondo oculto y esencial para alcanzar al fin la verdad, la auténtica realidad. Foucault advierte que no está en contra radicalmente de esta idea pero, al mismo tiempo, señala que es insuficiente para comprender qué significa una *práctica de la libertad*.[174]

Foucault acude al mundo griego y, concretamente, al estoicismo (Epicteto y Marco Aurelio) para establecer la relación entre ética y libertad. Mientras que en Grecia esta práctica de la libertad aparece como algo habitual, en nuestras sociedades es sospechosa y ha sido denunciada como una forma de egoísmo. Escribe Foucault: «El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan peculiar. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: "Cuídate de ti mismo"».[175]

173. Advierto que no es mi intención estudiar la visión que tiene Foucault de la libertad y su relación con la ética, sino solamente tomar su texto sobre el *cuidado de sí* como pretexto y como punto de partida para elaborar una breve reflexión sobre el nexo entre *ética* y *libertad* desde el punto de vista de una ética de la compasión.

174. Los defensores de la liberación se sitúan en una perspectiva metafísica y no encajan en una ética de la compasión.

175. M. Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», *op. cit.*, p. 397.

Foucault señala algo decisivo, esta *ética del cuidado de sí* no implica de ningún modo un olvidarse de los otros, un vivir al margen de los demás preocupado únicamente por uno mismo. Para él, el *ethos* de la libertad tiene que ver también con ser capaz de ocuparse y preocuparse por los demás. *El cuidado de sí apunta al bien de los otros.* Así: «No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí: el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera».[176]

Para Foucault sólo el que es capaz de ocuparse adecuadamente de sí mismo está capacitado para cuidar de los demás. «Quien cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, llegará a tener con su mujer y sus hijos la relación debida.»[177] La ética, pues, también tiene que ver con la manera, con la forma con la que uno se lleva consigo mismo frente al otro. Pero más allá de la discusión sobre si es ontológicamente primero el «cuidado-de-sí» o el «cuidado-del-otro», lo que resulta verdaderamente relevante es precisamente que, una vez más, la ética –a diferencia de la moral–, no es la obediencia a un código o a unas normas sino una forma de relacionarse con uno mismo y con el otro.

Resumiendo, la ética, desde la perspectiva de la libertad, sería algo así como la forma que uno se da a sí mismo frente al otro, en una relación dual, en un *espacio de intimidad*,[178] una forma que siempre entra en una (cierta) *transgresión* con el *marco normativo* vigente (sea moral, jurídico o político), con lo que, desde el principio de este ensayo, he llamado el «mundo». Esta *transgresión* es el lugar de la libertad. No se trata de liberarse del poder o de la opresión, aunque esto pueda ser también enormemente importante. No. De lo que se trata es de configurarse uno mismo *en relación a* un cierto marco normativo pero también *frente* a ese mismo marco normativo. Ahí es donde la libertad hace su aparición. Precisamente porque hay libertad el ser humano es

176. *Ibid.*, p. 400.
177. *Ibid.*, p. 402.
178. Distingo lo *íntimo* tanto de lo *privado* como de lo *público*. Lo privado lo concibo como singular. Lo público como plural. Lo íntimo como dual.





un ser que no encaja, que no se ajusta, que no acaba de reconciliarse, que anda extraviado. Porque hay libertad es por lo que la *realidad* y el *deseo* no pueden fusionarse. De lo contrario nos hallaríamos en un «final de trayecto», en el paraíso y, como ya se ha repetido a menudo a lo largo de este ensayo, todo paraíso encontrado es (sutilmente o no) una forma de infierno.[179] En la medida en que un ser humano sigue siendo «humano» (y, por lo tanto, abierto a la posibilidad de lo inhumano) nunca puede quedar (totalmente) integrado en un orden, en un cosmos. Cualquier cosmos que fuese «plenamente cósmico» sería infernal.

Una ética de la libertad, entonces, tendría que ver con el hecho de mostrar (y de mostrarse uno mismo) sus infinitas e indefinidas posibilidades de transformación.[180] Es lo que podríamos llamar una estética de la existencia. Ésta niega todo tipo de norma absoluta impuesta a priori puesto que sus reglas se derivan de la experiencia, de la experiencia vivida, de la experiencia por vivir. Lo que, en definitiva, describe Michel Foucault nos da a pensar en una ética en la que la identidad es múltiple, como múltiples son también las posibilidades de la existencia, de la vida, como múltiples son las palabras y los silencios que cada ser humano puede pronunciar, como múltiples son los instantes que cada persona puede vivir en su tiempo y en su espacio.

Hombres y mujeres no tienen más remedio que decidir en cada instante de su vida lo que quieren y pueden hacer consigo mismos. Por eso, y como hemos repetido una y otra vez, una ética de la compasión no es en ningún caso una «ética metafísica», esto es, una ética *atada* a un código, a unas normas, a una deontología, a un orden normativo. «De la ética, escribe W. Schmid comentando a Foucault, no se deduce una dimensión universalmente obligatoria a la que todo el mundo tendría que someterse.»[181]

179. Sugiero la posibilidad de leer *Fin de partida* de Samuel Beckett desde esta perspectiva.
180. W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 207.
181. *Ibid.*, p. 211.

Una ética de la compasión no reconoce, pues, otro fundamento que el antropológico, lo cual equivale a decir que no hay propiamente hablando, fundamento, al menos, en el sentido clásico, es decir, un fundamento como el que Nietzsche se encarga de deconstruir en *Humano, demasiado humano* al tratar del «error de los filósofos», esos filósofos que, como dice Nietzsche, no quieren enterarse de que el hombre ha devenido, no quieren enterarse de que «no hay datos eternos», de que «no hay verdades absolutas».

No se trata de preguntarnos ahora ni por el ser que somos, ni por lo que estamos obligados a ser, ni por cuál es nuestro deber (¿qué debo hacer?), sino *por qué somos lo que somos* y, sobre todo, *cómo podemos convertirnos en otros*, cómo podemos llegar a ser de distintas maneras, cómo podemos transformarnos. Para una ética de la compasión toda constante humana, por el mero hecho de serlo, sólo puede constatarse desde su mutabilidad. Pero precisamente la mutabilidad es infinita porque cada mutación, cada cambio, es finito. Una ética de la compasión vive en la *tensión* entre lo que nos hemos encontrado, entre lo indisponible de la existencia humana, por un lado, y el trato con nosotros mismos, con nuestra propia vida, con nuestro propio cuerpo, con nuestra propia identidad, por otro. Y todo esto está por decidir, porque no hay formas únicas de vivir, de existir. Los seres humanos no podemos vivir de otro modo que no sea inventándonos a nosotros mismos *hic et nunc*.

Aquí, insisto, se inscribe la libertad, una libertad creadora a partir de la contingencia, de lo indisponible, pero de una indisponibilidad que jamás nos fija *definitivamente*. Enlazamos con la historia que nos ha sido dada, con la gramática que no hemos escogido, pero esa historia, esa gramática, esta indisponibilidad, es la puerta abierta a innumerables máscaras, siempre distintas, en las que el rostro se crea y se desvanece, se inventa y se rechaza. «No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable», dirá Foucault en *La arqueología del saber*.[182]

182. M. Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999, p. 29.





¿Hacia dónde conducir la propia vida? Hay que inventar un sentido que después será substituido por otro. Son esos deseos que nunca están del todo claros y, por supuesto, tampoco del todo satisfechos. A veces el deseo nos conduce a un instante de placer, un efímero pedazo de tiempo que nos sitúa, en un momento, fuera del tiempo. Es evidente que nuestras opciones en el mundo son limitadas, pero precisamente por eso el cambio mismo y, por lo tanto, las transformaciones no lo son. Poseemos infinitas máscaras que ocultan no se sabe cuántas caras. Heredamos una gramática, tenemos que comenzar a cada instante enlazando con lo que hemos sido, con lo que somos, con nuestro universo simbólico, pero al mismo tiempo deshacemos lo que otros han fabricado, lo que han creado, y construimos algo nuevo, algo imprevisto. En esto consistiría, a grandes rasgos, el papel de la libertad en una ética de la compasión.

La libertad irrumpe en una situación ética si mantenemos vivas las metamorfosis, si frente al «orden normativo» (moral, jurídico y/o político) se alza *la posibilidad de la transgresión*. La transgresión abre la vida al ser de otro modo, al ser otro, al ser diferente, no solamente con el mundo y con los demás, sino también y, sobre todo, con nosotros mismos que somos, en buena medida, el resultado de este mundo.

En una palabra, para una ética de la compasión sólo hay ética si existe transgresión. En caso contrario puede tener lugar la moral, pero no la ética. La compasión necesita y reclama un encaje imposible entre el «orden normativo» y la «respuesta o la relación», entre el «deber de los sistemas sociales», por un lado, y la «situación» y el «contexto», por otro. Hay libertad en una situación ética si hay transgresión de lo moral, lo jurídico o lo políticamente correcto, y una ética de la compasión es una ética que se constituye desde la transgresión.[183] Ser libre no sólo quiere decir atreverse a transgredir sino especialmente significa transgredir*se*, hacer y deshacerse, entrar en crisis, *desobedecer*.[184]

183. O para decirlo con el verso de Paul Celan que nos acompaña a lo largo de este ensayo: «Sólo si soy desertor, soy fiel». (P. Celan, *Amapola y memoria*, Madrid, Hiperión, 1996, p. 67.)

184. Creo que el *relato del samaritano* (Lc 10:30) puede leerse desde esta perspec-

Nadie está nunca completamente en casa, nadie está del todo situado, nadie –salvo en un universo totalitario y concentracionario– es (ni debería ser) perfectamente obediente. Por eso, como ya se ha mostrado en un capítulo anterior, el escepticismo no es la negación de la ética, sino su condición de posibilidad. Para una ética de la compasión, entonces, ser libre es, al mismo tiempo, dar testimonio de esta crisis, de ese sentimiento de imperfección y de inacabamiento, de ese escepticismo.[185] Una ética de la compasión expresa este escepticismo no porque no crea en nada sino porque no cree en nada absoluto, porque no cree en principios inmutables que en cada instante de nuestro trayecto vital nos digan de forma inequívoca cuál es nuestra obligación.

Poner en relación la ética de la compasión con la libertad significa que «ser compasivos» es comprender que jamás estamos del todo atados a un lugar, a un principio, a una idea, a un partido, significa que somos en todo momento un poco extranjeros para nosotros mismos y para los demás, significa que no tenemos las cuentas claras con nuestro propio yo, con nuestra identidad, significa que hay una *extrañeza* que nos forma, nos conforma y nos deforma. Si no hay esta especie de «deserción» de uno mismo y de la «ley» heredada, la compasión es imposible.

---

tiva: «La parábola del buen samaritano, tal como la reporta el capítulo 10 del Evangelio de san Lucas, es una ejemplificación excelente de cómo la casualidad –el hecho fortuito de que el samaritano encuentre al judío malherido a la vera del camino– es la situación en la que, para bien y para mal, se encuentran implicados los protagonistas de la parábola. Y es justamente en esa situación, casual, dramática e imprevisible, que el samaritano se muestra decidido a transgredir mediante una explícita *desobediencia correcta* las normativas que tenían vigencia en su pueblo, mientras que el sacerdote y el levita que, retóricamente, y con una pretendida dignidad, se mantienen fieles a *la ley* judía, se convierten en genuinos representantes, censurados por Jesús, de la *obediencia incorrecta*. Aquí se expresa una de las paradojas de la fe: el sacerdote y el levita, obedeciendo, desobedecen, mientras que el buen samaritano desobedeciendo, obedece». (Ll. Duch, «El coraje civil de un visionario», *Culturas. La Vanguardia*, 19-9-2007)

185. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, 2006, p. 91.





Poner en relación la ética de la compasión con la libertad significa aceptar que la *plenitud* no forma parte del reino de lo humano, significa que la condición humana consiste en una inacabable transgresión frente a lo extraño que nos desafía, frente a una alteridad que nos apela y a la que uno no sabe cómo responder a priori.

Demasiadas veces nos atrevemos solamente a disentir «dentro» del *orden del discurso*, pero la transgresión que viene marcada por los propios límites y órdenes de los órdenes normativos no es una verdadera transgresión. El ser humano sólo puede vivir en un «orden sombrío» o, como hemos visto con Bernhard Waldenfels en un apartado anterior, en un «orden a media luz».[186] La transgresión, en este caso, no es, sólo, algo que viene de fuera sino algo que nos posee. Es una condición *estructural* de la vida de todo ser humano en su mundo. Si somos compasivos, si podemos serlo, es porque el ser humano –como el samaritano– es un ser que es capaz de transgredir su propio «mundo», sus leyes y sus principios.[187]

La ética es una aporía. Siempre es aporética. Y para una ética de la compasión no hay respuesta ética porque cumplamos correctamente las normas, los deberes, porque estemos bien situados dentro del correspondiente marco normativo, sino todo lo contrario; la respuesta ética es posible porque nunca nos hallamos completamente poseídos por el orden del discurso, porque somos capaces de transgredir las normas y de construir nuestra vida y establecer relaciones singulares e irrepetibles con el otro.

Como ha señalado Pierre Hadot,[189] la mayor parte del tiempo, en la vida, cuando es necesario decidirse a hacer algo, a escoger una determinada opción, no optamos necesariamente a favor o en contra de un valor, sino que, en realidad, nos vemos obligados a inventar una solución que entra en conflicto con los deberes. En una acción no es posi-

186. Véase el apartado 4.5: «Ética y respuesta».

187. De comentar más en detalle la importancia de parábola del samaritano (Lc 10, 30) para una ética de la compasión me ocuparé más adelante (v. pp. 229-231).

188. P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Le livre de poche, 2004, p. 219.

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.

ble aplicar una regla fija, inmutable. Nos vemos obligados a tomar una decisión personal en función de la situación en la que nos encontramos. De ahí la necesidad de la transgresión.

Contemplar la ética de la compasión desde la libertad y la transgresión es acercarla al arte. El trato con uno mismo en un escenario dual, íntimo, en un escenario en el que el otro está presente, pasa por el esbozo de una identidad. Porque, al fin y al cabo, la identidad es un proceso inacabado e inacabable de *identificación* con alguien –en este caso uno mismo–, en el que nunca se está del todo fijado. Entender la libertad como transgresión significa estar abierto a la «creación de uno mismo» sin modelos absolutos a imitar o a reproducir. Las reglas para la configuración de uno mismo sólo pueden ser formuladas después de que cada proyecto singular haya sido completado. Esto significa, en otras palabras, que el arte de vivir no tiene reglas, que no hay tal cosa como un «Arte de Vivir» que pueda ser reproducido, y transmitido como una *competencia*. Hay sólo artes de vivir, en plural, reconocibles únicamente después de ser practicados y después de que sus productos adquieran una existencia concreta.[189]

Así, desde esta perspectiva, la ética no es solamente la transgresión de los órdenes normativos sino también de los *modelos* y los *ejemplos* que quieren y reclaman ser imitados, porque éstos, en definitiva, siempre acaban siendo *estrategias de poder*. Los procesos de identificación, de creación, de configuración de uno mismo, sólo pueden llevarse a cabo éticamente *in media res* y, por lo tanto, cada uno no tiene más remedio que jugársela *hic et nunc*.

Frente a la certeza del saber y del deber cumplido, la ética de la compasión abre un tiempo de libertad, de transgresión y de creación. Nada tiene que ver esta libertad con la negación o la cosificación del otro (algo así como «la mirada» de Sartre), ni con la ausencia de compasión. Al contrario, el trabajo consigo mismo, esa configuración de sí, ese proceso de identificación inacabable, no es ni un trabajo esotérico ni un trabajo gnóstico, sino un «trato exotérico», dirigido hacia afuera, hacia el otro, hacia lo otro, un trato que es una respuesta a

189. A. Nehamas, *El arte de vivir*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 284.





una presencia (a veces en forma de ausencia) extraña. Nadie puede configurarse al margen de ese extraño que nos interpela, que nos desafía, que nos reta y nos pone en cuestión, que no nos deja tener «buena conciencia» (Derrida).

En relación con la práctica de la libertad, la ética de la compasión es una ética *con estilo*, es una ética que, en lugar de quedar atada a la norma o al imperativo, reclama un *estilo de vida*.[190] De la misma manera que un estilo de razonar no se caracteriza tanto por los conceptos que utiliza sino por la forma en que los relaciona, podríamos decir que el estilo no es tanto lo que uno lleva sino la forma de llevarlo, la manera de *encajarlo*.[191] Digámoslo de otro modo; al poner en relación la ética de la compasión con la libertad y la transgresión lo que hacemos es pensar la ética desde el *estilo* y no desde la *norma*. De ahí que uno de los aspectos que hace de la ética de la compasión una «ética» no es la obediencia a una norma (moral o jurídica) sino la *forma de entrar en relación* con ella, el estilo. Y esa «relación con la norma» nunca encaja del todo con la norma, porque de no ser así ya no sería estilo, ya no *tendría* estilo. El que «tiene estilo» no es el que «cumple su deber» sino el que en cada momento trata el deber desde una situación, desde su situación, desde un lugar, desde un momento; en una palabra, el que tiene estilo es el que trata el deber o la norma circunstancialmente. Y este «tener estilo» es lo que le confiere identidad, lo que expresa que siendo «él mismo» sabe, al mismo tiempo, «ser otro» o «ser distinto». El que «tiene estilo» es alguien que, como el artista, se reconoce en lo que hace, dice o padece, pero además si tiene estilo es porque siendo el mismo también es distinto en cada circunstancia, porque si fuera exactamente el mismo no tendría ningún interés.

Como ocurre con el buen escritor, el buen músico o el buen artista, el que tiene estilo es «lo mismo» y «lo otro» al mismo tiempo.

190. Sobre el «estilo», véase M. Onfray, *La escultura de sí. Por una moral estética*, Madrid, Errata Naturae, 2009, pp. 80ss.

191. A. I. Davidson, *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 190.

Si tengo interés en ver más cuadros de Rothko, Bacon o Modigliani, de escuchar una nueva canción de King Crimson, o de leer un nuevo libro de Philip Roth es, en efecto, porque en ellos reconozco el estilo de su(s) autor(es) pero, y esto es esencial, sus nuevas obras son distintas de las anteriores. Lo mismo sucede en ética y, lógicamente, en educación. A un buen educador se le reconoce por su estilo más que por su técnica. Uno puede tener buena técnica y ser un buen técnico, un buen especialista, pero a un buen educador se le pide (o debería pedir) más que técnica, estilo.

Si Rothko, Francis Bacon, o Modigliani son unos pintores apasionantes, si uno escucha una y otra vez a King Crimson, nuevas versiones de *Epitaph* o de *Exiles*, si uno lee y relee a Philip Roth no es solamente porque técnicamente, como pintores, músicos o escritores sean excelentes, sino porque tienen estilo, porque son reconocibles por su estilo. Uno reconoce «un Rothko» inmediatamente y, al mismo tiempo, cada uno de ellos es distinto, es un «nuevo» Rothko. Algo parecido sucede con los buenos educadores, y con las relaciones que éstos son capaces de establecer.

Una relación ética no se caracteriza por la fidelidad a unos principios, sino por su «estilo transgresor». Es aquí el lugar en el que cobra sentido la imagen del *niño* en el fragmento de «las tres transformaciones» del *Zaratustra* de Nietzsche. Si la libertad fuera una mera «liberación del deber» sería suficiente con la transformación del camello en león. ¿Por qué es necesario que el león se convierta en niño? El niño es inocencia, olvido, nuevo comienzo. El niño juega, es un «decir sí», es una radical afirmación.[192] El niño, en este pasaje del *Zaratustra*, es una rueda que «se mueve por sí misma». Rompe, así, con las imitaciones y con la teleología. No hay finalidad alguna. El niño no se libera, es libre, porque todo proceso de liberación oculta nuevas formas de poder. Lo hemos visto al tratar del nihilismo. La libertad, en cambio, no está sometida al deber, ni a la finalidad, ni a la imitación, ni al modelo ejemplar. Esta es la libertad del auténtico creador, del artista genuino.

192. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 51.





## 4.8. *Ética y muerte*

Es conocida una clásica tradición filosófica que nos exhorta a olvidarnos de la muerte, que intenta convencernos de que no nos debe preocupar, de que no nos incumbe. Es posible que esta tradición quede bien representada por tres ilustres filósofos: Epicuro, Spinoza y Wittgenstein. Del primero basta con citar su *Carta a Meneceo*:

> Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad.[193]

De Spinoza vamos a recordar un famoso aforismo de su *Ética*:

> Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.[194]

Finalmente, de Wittgenstein habría que tener en cuenta un par de frases muy citadas del *Tractatus*:

> La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.

Pero ni Epicuro, ni Spinoza ni Wittgenstein plantean la cuestión de la muerte en los términos *(éticos)* adecuados. O, mejor dicho, ponen de manifiesto algo obvio, que la muerte (la *propia* muerte) no se vive, pero olvidan algo todavía más obvio, si cabe, el *morir;* éste sí se vive. No es lo mismo la *muerte* que el *morir*. Vivimos muriendo. Y es en este momento en el que uno debe prestar atención a la obra de

193. Epicuro, *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 88.
194. B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 331, cuarta parte, proposición LXVII.

Heidegger. De ello es de lo que me voy a ocupar en este apartado. Me propongo algo, sin duda, difícil y arriesgado: establecer el lugar que ocupa la muerte (o mejor el morir) en *Ser y tiempo* y considerar hasta qué punto es posible una *ética de la muerte* en Heidegger. A continuación hablaré de otro de los autores del siglo XX que mejor han tratado la cuestión de la muerte: Vladimir Jankélévitch. Finalmente voy a dedicar una última parte a Emmanuel Levinas. De hecho el pensador lituano opuso su propia concepción filosófica a la de Heidegger precisamente en lo que respecta a la muerte.

* * *

Desde hace años estoy convencido de que no solamente es útil sino imprescindible leer *Ser y tiempo* como una auténtica «meditación sobre el *morir*». A mi juicio, el capítulo dedicado al ser-para-la-muerte *(Sein zum Tode)* constituye el centro hermenéutico de la obra de Heidegger, núcleo alrededor del que giran el resto de sus «existenciarios»: el ser-en-el-mundo *(In-der-Welt-sein)*, el ser-con-los-otros *(Mit-Sein)*, la inautenticidad *(Man)*, la cura *(Sorge)*, la angustia *(Angst)*...[195]

El objetivo general del pensamiento heideggeriano en *Sein und Zeit* está claro: de lo que se trata es de mostrar que el *tiempo* es lo que constituye el horizonte de la *comprensión del ser*.[196] Esto significa

195. Sobre el vocabulario de Heidegger véase J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009.

196. Para comprender adecuadamente *Sein und Zeit* hay que acudir a los escritos tempranos de Heidegger. Así lo manifiesta Rüdiger Safranski: «Los años comprendidos entre 1923 y 1927, fecha de la aparición de *Ser y tiempo*, son un periodo de enorme productividad. En los grandes cursos están desarrollados ya los temas de esta obra. Medida con este macizo intelectual, que en la edición general ocupa unas mil quinientas páginas, la obra *Ser y tiempo* casi no es más que la punta de un iceberg». (R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 182-183.) De los escritos del joven Heidegger uno de los que voy a tener muy presente es el titulado *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924)*, Barcelona, Herder, 2008.





que, a diferencia de lo que ha defendido toda la tradición metafísica desde Parménides, ya no es posible oponer el *ser* al *devenir*. El ser co-pertenece al tiempo.[197] Como Heidegger se ha encargado de repetir una y otra vez, la cuestión sobre la que pivota su filosofía no es la del ser humano, no se refiere a la antropología sino a la ontología. A diferencia de otros contemporáneos suyos, como Max Scheler, Helmuth Plessner o Karl Jaspers, el objetivo de Heidegger es ontológico: la suya es una *pregunta por el ser*. Ahora bien, solamente es posible plantear este interrogante desde el «ser que se pregunta por el ser»: el *Dasein*.

El hombre –la realidad humana– es ese ser que es capaz de formular la «pregunta fundamental» sobre el ser en general, sobre su propio ser, sobre los otros, sobre el mundo. Y Heidegger se da cuenta desde el principio de algo de vital importancia para nuestro propósito: *el hombre es el ser que es sobre el horizonte de la muerte*. La existencia del hombre, como un ser arrojado al mundo, es esencialmente finita. Esta es la tesis fundamental de *Ser y tiempo*. Frente a las ontologías metafísicas tradicionales, que se constituyen sobre un horizonte de perennidad y de infinitud, de permanencia y de eternidad, la ontología fundamental de Heidegger es una *ontología de la finitud*.[198]

Contrariamente al discurso metafísico sobre la muerte, así como

197. «Porque el ser sólo resulta apresable cuando se mira al tiempo» *(Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit fassbar wird...)* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1979, p. 19.)

198. Para mi lectura acerca de la cuestión del morir en la filosofía de Heidegger me apoyo en F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, París, PUF, 2007. (Hay traducción castellana: *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008.) La bibliografía sobre Heidegger es inabarcable. A continuación cito solamente algunos estudios que han resultado especialmente relevantes para mí: K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006; F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1990; O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986; G. Steiner, *Heidegger*, Madrid, FCE, 2001; R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993; R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, cit.

también a diferencia del discurso sobre la «muerte ignorada» (Epicuro, Spinoza, Wittgenstein), el pensamiento de Heidegger no trata tanto de *la muerte* cuanto del *morir*, y lo contempla como algo insuperable, como algo con lo que el ser-ahí *(Dasein)* tiene que tomar sobre sí tan pronto como es, porque *tan pronto como un hombre entra en la vida ya es bastante viejo como para morir*.[199] No hay, entonces, ninguna trascendencia posible que pueda conjurar o neutralizar el morir. Morimos desde el principio, vivimos muriendo.

La realidad humana (*Dasein*) se describe, pues, en *Sein und Zeit*, como un ser «para», «hacia», «en relación con la muerte» *(Sein zum Tode)*.[200] Precisamente porque el *Dasein*, el «ser en cada caso mío»,[201] el «modo de ser del ente que soy yo»..., es un ser en relación con la muerte, lo que yo sea se decide en cada instante. *Dasein*, «ser-ahí», no significa otra cosa que el hecho de que los seres humanos no solamente «somos» sino que además «nos damos cuenta de que somos» y «nunca estamos terminados como una cosa ya dada». Estamos abiertos a un futuro, tenemos que dirigir nuestra existencia, somos una tarea para nosotros mismos, *somos lo que nos hacemos*.[202]

No hay un «modelo de ser» al que podamos remitirnos y ajustarnos para saber cómo ni de qué manera tenemos que habérnoslas con los demás, con el mundo y con nosotros mismos. Precisamente porque el ser-ahí es *tiempo*, es una posibilidad de ser, es un proyecto, pero un proyecto que nunca llega a ser del todo, nunca puede ser *completo*. Mientras *Dasein* es no ha alcanzado nunca la totalidad, pero en cuanto la alcanza (en el momento de la *muerte*), esta ganancia se convierte en una pérdida de su ser en el mundo.[203] Esta es, por así decir, la condición de la existencia humana para Heidegger.

Ahora bien, como he dicho antes, para una ética de la compasión la cuestión central no es otra que la siguiente: *¿puede haber una ética en la visión heideggeriana de la muerte?* En primer lugar deberíamos plantearnos si es posible pensar la *ética* desde Heidegger, para luego reflexionar acerca de la relación entre la muerte y la ética en *Sein und Zeit*.

No hay duda de que ya ha habido importantes intentos de dar una respuesta a esta cuestión previa.[204] El pensamiento heideggeriano es, sin duda, el argumento más completo que la filosofía contemporánea ha construido sobre la ontología, sobre la facticidad de lo existencial. *Pero no contiene ni implica ninguna ética*. El propio Heidegger rechazó categóricamente los intentos, especialmente de los teólogos de Marburgo y de ciertos humanistas-existencialistas en Francia, de derivar de sus obras algunos principios éticos o metodologías. Definió las éticas como absolutamente extrínsecas a su propia empresa estrictamente ontológica.[205]

Si esto es así (y sin necesidad de entrar en consideraciones acerca de su relación con el nacionalsocialismo),[206] la cuestión ética todavía resulta más relevante desde el momento en el que Heidegger se propone reflexionar sobre la muerte y el morir. Porque es ahora el instante en que la ética se «pone en juego» o, dicho en otras palabras, es en el morir (especialmente en el morir *del otro*) cuando la ética cobra (o debería cobrar) *sentido*.

199. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 245. La frase no es de Heidegger; corresponde a un escrito procedente de la Edad Media tardía titulado *Der Ackermann aus Böhmen* (El labrador de Bohemia).
200. F. Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, *op. cit.*, p. 127: «Es la relación que Heidegger llama *Sein zum Tode*, que se traduce habitualmente por *ser para la muerte*, pero que significa simplemente un ser en relación con la muerte, ya que la preposición alemana *zu* tiene aquí el sentido de *en relación con, respecto a*».
201. «Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 41).
202. R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, *op. cit.*, p. 186.
203. «Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine Gänze nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechtin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 236).
204. Sobre esta cuestión remito especialmente al libro de Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*, Nueva York, Routledge, 1995. En nuestro ámbito más cercano véanse algunos trabajos de Jesús Adrián Escudero, p. e., «El programa filosófico del joven Heidegger», en *Eidos*, núm. 7, 2007, pp. 10-27.
205. G. Steiner, *Heidegger*, *op. cit.*, pp. 41-42.
206. Sobre la relación entre la obra de Heidegger y el nazismo, véase el más reciente y controvertido estudio de Emmanuel Faye, *Heidegger. Introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009.

Como he dicho antes, a diferencia de las «filosofías de la negación de la muerte», la de Heidegger no es una filosofía de la muerte, sino del *morir*. Para él la muerte forma parte de la vida; deja de ser propiamente *muerte (Tod)* y se convierte en *morir (sterben)*. Y es este *morir* el que es objeto de la «analítica existencial del *Dasein*» que Heidegger realiza en *Ser y tiempo*, aunque ya la había iniciado con anterioridad en *El concepto de tiempo* (de 1927).[207]

El § 49 de *Ser y tiempo* es, en este aspecto, esclarecedor. Comienza Heidegger diciendo que *la muerte es un fenómeno de la vida*.[208] Ahora bien, unas líneas más adelante escribe que «morir *(sterben)* será el término para el modo de ser en el que el *Dasein* es respecto a *(zu)* su muerte *(Tod)*».[209] Desde esta perspectiva, insisto, estrictamente hablando, en Heidegger no encontramos una fenomenología de la muerte, sino del morir *(sterben)*. Ahora bien, la muerte es una posibilidad que cada *Dasein* tiene que tomar sobre sí mismo, es su poder ser más propio, es *la posibilidad de la absoluta imposibilidad*.[210] Es la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. La muerte no es algo que le aparece al *Dasein* al final, sino una «posibilidad» que le afecta en tanto que ser-en-el-mundo. Dicho en términos banales: la muerte no está para Heidegger al final sino *al principio*. Por esta razón, me parece que la frase citada: *tan pronto como un hombre entra en la vida ya es bastante viejo como para morir*, constituye un resumen excelente de la posición heideggeriana ante la muerte.

La muerte es la más peculiar posibilidad del ser-ahí porque es en ella donde el *Dasein* se singulariza, reivindica al ser-ahí en lo que tiene de *singular*.[211] Cada uno muere solo, está condenado inexorablemente a morir solo, y, como escribe Françoise Dastur, para Heidegger, «cuando lloramos a los muertos en realidad siempre estamos llorando por nosotros mismos».[212]

Como ya había señalado Heidegger en su tratado de 1924 *El concepto de tiempo*: «*La* muerte no *existe*. La muerte es en cada caso la *mía*. El Dasein, en su ser-en-cada-instante, es en cada caso su muerte. Dasein significa ser-posible. Su muerte es la más extrema posibilidad del Dasein».[213] Ahora bien, precisamente porque la muerte *singulariza* al ser-ahí no hay «experiencia de la muerte del *otro*». Por eso no hay ética en Heidegger, no puede haber una *ética de la muerte* en *Sein und Zeit*. La analítica existencial de Heidegger es totalmente ajena a una ética de la compasión.[214] Su fenomenología es radicalmente inmune a la ética.

Todo esto se observa con claridad en el § 47 cuando escribe que la muerte es una pérdida, pero «una pérdida que experimentan los supervivientes». La siguiente frase de Heidegger, que a mi juicio resume claramente su posicionamiento ético, denota una radical *insensibilidad*: «No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a asistir a él».[215] Unas líneas después todavía radicalizará más si cabe su posición al escribir:

> *Nadie puede tomarle a otro su morir*. Cabe, sí, que alguien vaya a la muerte por otro, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. [...] El morir es algo que cada ser-ahí tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que es, esencialmente en cada caso la mía.[216]

207. Véase M. Heidegger, *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924), *op. cit.*, p. 65.
208. «Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens.» (*Id., Sein und Zeit, op. cit.*, p. 246.)
209. «*Sterben* aber gelte als Titel für die *Seinsweise*, in der das Dasein *zu* seinem Tode *ist*.» (*Ibid.*, p. 247.)
210. «Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit.» (*Ibid.*, p. 250.)
211. «Der Tod gehört nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*.» (*Ibid.*, p. 263.)
212. F. Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud, op. cit.*, p. 138.
213. M. Heidegger, *El concepto de tiempo, op. cit.*, p. 65.
214. Heidegger analizará en *Sein und Zeit* tanto las formas o estrategias humanas para defenderse de la certeza de la muerte *(Man)* cuanto la actitud ante ella: la angustia *(Angst)*. No voy a entrar en esta cuestión por considerar que escapa a los objetivos del presente ensayo.
215. «Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur dabei.» (M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 239.)
216. «*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*. Jemand kann wohl für einen

En resumen: no hay *sensibilidad ética* alguna en Heidegger, y ello es especialmente manifiesto en su concepción del «morir» *(sterben)*.[217] Por eso, en una entrevista realizada en París en 1981, Emmanuel Levinas, viejo alumno de Heidegger, sostiene que la «diferencia fundamental» entre su propio análisis *ético* de la muerte y el de Heidegger, meramente *ontológico*, es que para el filósofo alemán la muerte es *mi* muerte, mientras que para él, la muerte es la muerte *del otro*.[218] Pero dejemos de momento la posición de Levinas. Me ocuparé de ella más adelante.

* * *

Uno de los libros más importantes sobre la muerte publicados en el siglo XX es el de Vladimir Jankélévitch. A continuación voy a intentar mostrar en qué consiste su aportación básica para terminar considerando su utilidad para una ética de la compasión.[219]

Para el filósofo francés la vida está investida y penetrada por la muerte, «envuelta por ella de cabo a rabo, empapada e impregnada por ella. [...] La vida nos habla de la muerte, no habla de otra cosa más que de la muerte. Es más: de cualquier cosa de que se trate, al menos en un sentido se está tratando de la muerte».[220] Precisamente porque no es posible imaginar una vida sin la muerte, la vida es precaria,

Anderen in den Tod gehen. Das besagt jedoch immer: *für den Anderen sich opfern in einer bestimmten Sache*. [...] Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ist, wesensmässig je der meine.» (M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 240.)

217. En este punto, como en tantos otros, encontramos importantes diferencias entre Heidegger y su discípulo Gadamer. En la *hermenéutica filosófica* de Gadamer, la ética (leída desde Aristóteles) ocupa un lugar relevante.

218. E. Levinas, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 211.

219. V. Jankélévitch, *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

220. *Ibid.*, p. 66.





inconsistente. La muerte abre en la vida «el hueco y el vacío problemático del no-sentido».[221] Es la barrera que niega toda posibilidad ulterior, todo después, todo futuro, todo porvenir. Es el «no absoluto», «el muro opaco que nos detiene».[222]

Para Jankélévitch la muerte es un fenómeno completamente natural. De hecho posiblemente no hay nada más natural que ella en la vida humana. Todos los días la gente muere a nuestro alrededor y el mundo sigue sin inmutarse. Empíricamente es un fenómeno «normal». No deberíamos darle importancia, pero, al mismo tiempo, la muerte es un acontecimiento extraordinario. En las primeras páginas de su libro, Jankélévitch muestra con suma precisión esta paradoja:

> La muerte es en primer lugar una evidencia de hecho, una evidencia obvia y familiar. Y sin embargo esta evidencia, cada vez que nos la encontramos, ¡nos parece siempre tan chocante![223]

¿Por qué los seres humanos no somos capaces de acostumbrarnos a la muerte? ¿Por qué nos extrañamos tanto cada vez que uno de nosotros desaparece? Sabemos a ciencia cierta que vamos a morir y, no obstante, siempre mantenemos viva la esperanza de que la muerte «acabe pasando de largo conmigo». En el fondo todos albergamos una esperanza de inmortalidad. La muerte nos pilla desprevenidos. Nunca es un buen momento para morir. Siempre nos sorprende:

> El más previsto de los acontecimientos es paradójicamente el más imprevisible; y ni siquiera la edad significa nada, los viejos, lo mismo que los jóvenes, están acuciados por las prisas, pillados por sorpresa, obligados a morir de cualquier forma, como si no hubiesen tenido tiempo de sobra para ver acercarse el fin. [...] Por viejo que uno sea, uno muere siempre demasiado pronto: pues en esta materia, todos los

221. *Ibid.*, p. 75.

222. *Ibid.*, p. 84.

223. *Ibid.*, p. 19.

> finales son prematuros. El hombre se enfrenta obligatoriamente a la muerte en condiciones de improvisación o de indisposición: el impromtu de la muerte es, literalmente, *extemporáneo*...[224]

La mayor parte de las veces la muerte es algo que «no va conmigo», es algo que les sucede a los otros.[225] A menudo este «mecanismo» nos sirve para mantener «a distancia» el miedo a la muerte. En este sentido, Jankélévitch distingue con acierto la muerte «en tercera, en segunda y en primera persona». La muerte en *tercera persona* vendría a corresponder al *Man* heideggeriano: es la muerte abstracta y anónima, es un objeto como cualquier otro, un objeto que se puede analizar y describir médicamente. No cabe duda de que esta muerte en tercera persona aporta serenidad y provoca una reducción de la angustia. Todo lo contrario sucede con la muerte en *primera persona*. En un estilo literario completamente distinto al de Heidegger, Jankélévitch escribe:

> Estoy acorralado. En primera persona, la muerte es un misterio que me concierne íntimamente e íntegramente.[226]

Pero, a diferencia del filósofo alemán, Jankélévitch otorga gran importancia a la muerte en *segunda persona*. Este es el lugar en el que una ética de la compasión encuentra su sentido:

> Entre el anonimato de la tercera persona y la subjetividad trágica de la primera, está el caso intermedio y en cierto modo privilegiado de la segunda persona; entre la muerte del otro, lejana e indiferente, y la muerte-propia, que es todo nuestro ser, está la proximidad de la muerte del prójimo. [...] También la muerte de un ser querido es *casi* como la nuestra, casi tan desgarradora como la nuestra; la muerte de un padre o de una madre es *casi* nuestra muerte, y en cierto modo es en efecto la muerte-propia.[227]

224. *Ibid.*, p. 30.

225. Aunque no me he ocupado de este tema, habría que ver aquí el análisis que Heidegger dedica al «Uno» *(Man)*, a la existencia inauténtica, en relación con la muerte.

226. V. Jankélévitch, *La muerte, op. cit.*, p. 35.





La frialdad hacia la «muerte del otro» (prójimo) de Heidegger se convierte en sensibilidad en Jankélévitch. Bien es verdad que, aunque en un principio, el filósofo francés introduce un «casi» que le resta fuerza a la muerte del otro, acto seguido se autocorrige, y añade que «en cierto modo es la muerte propia». Aquí –insisto– ya es posible una ética de la compasión. Ésta sólo tiene sentido si deja de contemplarse la muerte únicamente como «mi» muerte o como «la» muerte. Ni una ni otra, ni «mi» muerte ni «la» muerte son relevantes para una ética de la compasión. Para ésta lo decisivo es «tu muerte», la «muerte del otro», la «muerte del prójimo».

* * *

He dicho antes que en una entrevista realizada en París en el año 1981, el filósofo judío Emmanuel Levinas contraponía su «filosofía ética» a la «filosofía ontológica» de Heidegger tomando como punto de referencia la cuestión de la muerte. Para Levinas la cuestión central es que en *Ser y tiempo* la muerte no se contempla «desde el otro», no se considera éticamente. Tal cosa no debería extrañarnos, ni siquiera llamarnos excesivamente la atención porque, como el propio Heidegger se encargó de recordar una y otra vez, el objeto de *Ser y tiempo* no es ni antropológico ni mucho menos ético.

El lugar en el que Levinas se ocupa de forma más extensa (y monográfica) de la muerte es en un curso impartido en la Sorbona durante el año académico 1975-1976, que tituló *La mort et le temps*.[228] La lec-

227. *Ibid.*, p. 38.

228. No deja de ser curioso que en su primera sesión Levinas cite el libro de Jankélévitch a propósito de la irreversibilidad de la muerte. No tengo más remedio que vivir mi muerte, y lo que el filósofo lituano se preguntará a partir de aquí es si la muerte es la puerta abierta a la nada o a lo desconocido.

tura de estas lecciones no deja duda: la muerte y, en concreto, la muerte del otro, es una de las cuestiones fundamentales de la ética levinasiana. Tal vez podría aventurarse la hipótesis que es éste el tema decisivo de su particular fenomenología, el ámbito en el que sus distintos tópicos cobran realmente sentido. Vamos a verlo.

En primer lugar, el sentido común parece decirnos que «todo lo que podemos afirmar y pensar sobre la muerte y el morir, con su plazo inevitable, nos llega de segunda mano».[229] Parece que de la muerte sólo sabemos lo que hemos observado en los demás. La muerte es el anonadamiento, el fin del ser, el paso del ser al no ser, al dejar de ser. Al mismo tiempo parece que la muerte es una partida hacia lo desconocido que no va a tener retorno. Esto acentúa, sin duda, su carácter dramático. Pero lo interesante es que, para Levinas, mi relación con la muerte no se limita a este «conocimiento de segunda mano».

«Mi relación con la muerte, escribe Levinas, está formada también por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás.»[230] Levinas se preguntará, entonces, algo decisivo (tanto para su planteamiento como para una ética de la compasión como la que se está dibujando en este ensayo); a saber, ¿se puede seguir comprendiendo la muerte del otro como una forma de «conocimiento»? ¿«Conocemos» la muerte del otro? ¿Qué sabemos de su muerte? Porque la muerte es la «*no* respuesta», es lo que nos deja mudos.[231]

Esa, la muerte del que no soy yo, del que es diferente a mí, pero que, al mismo tiempo no me resulta indiferente sino alguien que «me afecta», esa muerte no es simplemente un hecho empírico sino algo que «me apela», algo que se coloca bajo mi responsabilidad. La muerte del otro es aquello de lo que debo responder, es a lo que debo «dar respuesta», porque incluso en el caso de que no dé respuesta alguna ya

229. E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 19.
230. *Ibid.*, p. 21.
231. Es evidente que lo que al pensador lituano le interesa, y lo que es realmente decisivo para una ética de la compasión, es la muerte del otro, mucho más que mi propia muerte.





sería una forma de responder. Esa necesidad ética de «tener que responder» de la muerte del otro no es ontológica, por eso Heidegger no puede comprenderla. Tampoco es, como veremos, una necesidad que pueda explicarse por la «conciencia intencional» (Husserl), ni por la «libertad» y la «mala-fe» (Sartre). Es una necesidad ética que no depende ni de la ontología, ni de la epistemología, ni, incluso, de la moral.

Ese «otro» al que debo responder es mi *prójimo*. Escribe Levinas: «El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él».[232] La muerte del otro me afecta «en mi propia identidad», por eso es un *acontecimiento*. Esto es lo que resulta más interesante de la fenomenología de la muerte de Levinas. Para él, la muerte del otro no es algo que «esté a la vista», algo que se pueda conocer o experimentar, no simplemente «asistimos a la muerte del otro», como dice Heidegger de forma fría e incluso cruel en un conocido pasaje de *Ser y tiempo*.[233]

A diferencia de Heidegger, en Levinas mi identidad queda literalmente rota por la muerte del otro. Por eso no es ni puede ser un «conocimiento de segunda mano», ni una especie de «espectáculo» que contemplo indiferente. El modo como quedo afectado por la muerte del otro tampoco puede explicarse a la manera de Spinoza, por el *conatus*, esto es, por la manera de «perseverar en el ser» o en «mi» ser.[234]

232. E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo, op. cit.*, p. 23.
233. «No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a asistir a él.» («Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur dabei.») (M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 239.) Cuando uno lee estos pasajes de *Ser y tiempo* no le sorprenden libros como los de Emmanuel Faye, *Heidegger. Introducción del nazismo en la filosofía, op. cit.*
234. Hay que recordar que en la cuarta parte, proposición LXVII de su *Ética* Spinoza escribió que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, porque su meditación no era una meditación de la muerte sino de la vida. Tampoco hay en Spinoza una «ética de la muerte del otro», y, como señala Levinas, su *conatus* no puede dar cuenta de ella.

La relación con la muerte del prójimo, del otro que me afecta y me hiere, del que no me deja indiferente, es una relación exterior que entraña una interioridad. Por ello, para Levinas, no se puede entender la muerte del otro en términos de «intencionalidad». Aquí deberíamos tener muy presente, para poder entender la tesis de Levinas en toda su complejidad, un breve texto publicado por el pensador lituano en 1983 titulado «La conciencia no-intencional», que forma parte de su libro *Entre nosotros*.[235]

Ahora Levinas pasa cuentas con Husserl, así como con la tradición dominante en Occidente, a propósito del privilegio de lo teorético, de la representación, del saber y, por tanto, del sentido ontológico del ser.[236] El filósofo lituano es radical, no hay verdadera trascendencia ni exterioridad en la fenomenología de Husserl: «Encontramos en Husserl, escribe Levinas, un privilegio de la presencia, del presente y de la representación».[237] En la fenomenología el pensamiento «comprende», comporta un «comprender» que es ya un «prender», «un dominio y una posesión de lo aprendido» y, como advierte agudamente Levinas, «el captar del aprender no es puramente metafórico: es una auténtica dominación».

Es precisamente la muerte el momento en el que la fenomenología de Husserl encuentra su escollo más difícil. Escribe Levinas en un párrafo magistral:

> Rectitud extrema del rostro del prójimo que desgarra las formas plásticas del fenómeno. Rectitud de una exposición indefensa a la muerte; y, antes de todo lenguaje y de toda mímica, una demanda que se dirige a mí desde el fondo de una soledad absoluta; una llamada o una orden, un cuestionamiento de mi presencia y de mi responsabilidad.[238]

235. E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 151-160.
236. *Ibid.*, p. 152.
237. *Ibid.*, p. 153.
238. *Ibid.*, p. 158.





Este cuestionamiento, esa demanda que se dirige a mí no se resume, para Levinas, en la angustia ante *mi* muerte, como es el caso de Heidegger. Al contrario, «desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano».[239] Pero tampoco puede comprenderse en términos epistemológicos o gnoseológicos: «No existe ningún conocimiento de esta relación ex-cepcional».[240] La muerte del otro es una emoción que, a diferencia de la fenomenología husserliana, no tiene como base la representación, es una afectividad que no posee intencionalidad y que no puede ser tematizada.[241]

Tampoco la ética de Spinoza puede dar cuenta de la muerte del otro. Frente al *conatus*, Levinas propone entender la relación con el otro como una relación en la que soy «rehén del otro»: «El *esse* humano no es primordialmente *conatus* sino rehén, rehén de los demás».[242] No es la persistencia en el ser (o en mi ser) lo que da cuenta de la ética, sino el desgarro que produce la muerte del otro, ese acontecimiento excepcional que rompe toda intencionalidad, toda planificación y toda programación.

En definitiva, la visión levinasiana de la muerte no deja de ser un tomar distancia de la *intencionalidad* de la fenomenología de Husserl, por un lado, y del *Sein-zum-Tode* de Heidegger, por otro; o, lo que es lo mismo, ni la epistemología ni la ontología pueden dar cuenta del «escándalo de la muerte».[243] Frente a uno y a otro, el pensador lituano propone un *acercamiento ético* a la muerte. Así, escribe Levinas:

> Es necesario reflexionar de manera ética sobre este desgarro del Mismo por el Otro. La recurrencia de esta identificación del Mismo es experimentar toda pasión hasta el punto de padecer, es decir, sufrir lo asignado sin escapatoria, sin evadirse hacia la representación para

239. *Ibid.*, p. 159.
240. E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, *op. cit.*, p. 27.
241. *Ibid.*, p. 29.
242. *Ibid.*, p. 33.
243. «La forma de dirigirse Heidegger hacia la muerte está completamente regida por la preocupación ontológica.» (*Ibid.*, p. 47.)

> burlar la urgencia. Estar en el acusativo antes de todo nominativo. La identidad interior significa precisamente la imposibilidad de mantenerse en reposo. Es, en primer lugar, ética.[244]

Esta relación ética, ni epistemológica (Husserl) ni ontológica (Heidegger) se concreta en Levinas en la *responsabilidad*. La muerte del otro es un desgarro en mi identidad. No asisto, como pensaba Heidegger, a la muerte del otro. En cierto modo «yo» soy esa muerte, me constituyo por esa muerte, por la muerte que no seré nunca. Sé que no voy a ocupar su lugar, que ontológicamente no me concierne, pero la muerte del otro me desgarra. No veo la muerte como algo, como un objeto de conocimiento, sino como una apelación, como una demanda, como el grito silencioso de los dibujos que Zoran Music pintaba en Dachau. Por eso hay una ética de la muerte, una ética del morir del otro, porque la ética no puede contemplarse en términos de sujeto-objeto, ni en términos de ser-ente, sino como una llamada y una respuesta responsable, como una acusación a mi libertad. Y es la respuesta a ese grito silencioso, una respuesta imposible de planificar y de organizar, una respuesta siempre improvisada, la que configura la compasión.

## 4.9. *Ética y sufrimiento*

No es el buen sentido, o la razón, como pensaba Descartes, sino el sufrimiento lo que está mejor repartido en el mundo. El sufrimiento trasciende nuestro tiempo y nuestro espacio, nuestras tradiciones, nuestras historias, y nos relaciona con otros tiempos y espacios, con otras tradiciones e historias.

Todo el mundo sufre, ha sufrido y sufrirá. Ineludiblemente. Además, la experiencia del sufrimiento nos libera del antropocentrismo. No solamente sufrimos los humanos. También los otros seres vivos. Hay múltiples formas de interpretar la vida, pero, sin duda, como

244. *Ibid.*, p. 132.





venimos observando a lo largo de este ensayo, una de ellas sería concebir la historia de la humanidad como repetidos, y vanos, intentos de hacer frente definitivamente al sufrimiento, esto es, de crear esferas que nos permitan vivir como si el sufrimiento no existiera. A lo largo de siglos, religiones, filosofías, medicinas, políticas... han procurado configurar *praxis de dominio de la contingencia*[245] o, lo que es lo mismo, *máscaras* para burlar la inquietante presencia de las formas de la finitud que provocan dolor: el mal, la beligerancia, la muerte. De todas formas, todos estos intentos han resultado finalmente inútiles. El sufrimiento siempre reaparece bajo otros rostros, a veces nuevos, a veces insospechados.

Decía Montaigne en sus *Ensayos*, en la línea de la tradición estoica, que «hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar».[246] Este es un buen consejo, no cabe duda, pero no me parece adecuado interpretar la frase de Montaigne en un sentido literal, al modo de «soporta el sufrimiento», sino más bien en un sentido, digamos, «vital»: puesto que en toda vida o hay sufrimiento o hay la posibilidad del sufrimiento, es necesario aprender a vivir en la inquietud. En otras palabras, *aprende a ser feliz en la infelicidad*.

En este apartado voy a exponer, brevemente, las antropologías del sufrimiento de Schopenhauer, Freud y Jaspers, para pasar a continuación a considerar las críticas que Spinoza y Nietzsche han llevado a cabo sobre la compasión. El recorrido a través de unos y otros nos conducirá a un apartado final (4.10) en el que desarrollaré tres ideas básicas para una ética de la compasión.

Como ya hemos señalado varias veces, el ser humano es un *homo patiens*, y es necesario aprender a vivir bajo esta dimensión «patética» de la existencia. Hombres y mujeres no podemos cruzar –como humanos– las puertas del paraíso y liberarnos del sufrimiento. A lo sumo, siempre nos quedamos en el umbral. Además habría que desconfiar de los que dicen haberlo alcanzado y que, por si fuera poco,

245. Tomo esta expresión de Ll. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

246. M. de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 1034.

han regresado para mostrarnos el camino.[247] Las prácticas y las políticas totalitarias se construyen en base a un «paraíso encontrado», a un *final de trayecto*. Los seres humanos estamos privados, como humanos, de tal acceso. Podemos anhelar el paraíso, esto es humano, pero no alcanzarlo. Cruzar las puertas del paraíso supondría terminar con la ambigüedad humana, con la amenaza de lo inhumano, pero esto significaría, al mismo tiempo, que dejaríamos de ser humanos. Merece la pena tener siempre presente este *pensamiento* de Blaise Pascal: «El hombre no es ni ángel ni bestia y la desgracia quiere que el que quiere hacer el ángel haga la bestia».

En una palabra, lo utópico permanece y debe permanecer siempre utópico. Esto no significa que toda vida sea infeliz, trágica, que vivir sea un infierno, o cosas parecidas. No. Lo que estoy diciendo es otra cosa. Nunca somos totalmente felices, absolutamente felices, porque no hay nada absoluto en la vida humana, porque incluso en el momentos de extrema felicidad somos conscientes, como decía Rilke en su IV *Elegía de Duino*, del «florecer y el marchitarse».[248] Somos finitos, carecemos de lo absolutamente perfecto, y si lo tuviéramos no lo soportaríamos.[249] De eso se trata pues, del aprendizaje de la vida imperfecta, frágil y vulnerable. Y en una vida así, como vamos a ver a continuación, siempre aparece el sufrimiento, aunque sea como una simple posibilidad.[250]

* * *

247. Véase el análisis que, sobre esta cuestión, realiza Vassili Grossman en *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2007.

248. R. M. Rilke, *Elegías de Duino, op. cit.*, p. 45.

249. O. Marquard, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 10.

250. He dicho hace un momento que nunca hemos cruzado las puertas del paraíso, pero, en cambio, el *infierno* es otra cosa. Muchos han estado allí y algunos han regresado para contarlo. A ellos es necesario tenerlos presentes, porque han vivido en carne propia el sufrimiento radical, el mal en estado puro. De ellos no aprenderemos qué debemos hacer para ser felices, ni hacia dónde tenemos que orientar nuestra existencia, pero su testimonio nos sirve para descubrir hacia dónde *no* hay que





Si hacemos caso del título de su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, toda la filosofía de Arthur Schopenhauer gira alrededor de estas dos nociones: «representación» y «voluntad».[251] Respecto a la primera, Schopenhauer es un discípulo de Kant, en concreto de la *Crítica de la razón pura* (1781). La gran aportación de la teoría del conocimiento kantiana radica en lo que se ha venido a denominar su giro copernicano. El tiempo y el espacio no son propiedades de los objetos sino formas *a priori* de la sensibilidad. Conocer el mundo es construirlo bajo los parámetros del espacio y del tiempo, a lo que hay que añadir las categorías del entendimiento. Según esto, lo que podemos conocer no depende sólo de lo que existe en el mundo exterior, sino de nuestras propias facultades, de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. Son éstas las que hacen posible que podamos conocer lo que *de facto* conocemos. Las verdaderas formas que toma la experiencia dependen del sujeto. En esto se basaba Kant para argumentar que podíamos concebir que la realidad total estuviera compuesta de dos esferas: el fenómeno y la cosa en sí, y esta última es incognoscible.

Schopenhauer se adhiere con firmeza al análisis de Kant: no podemos conocer el mundo tal como es *en sí*, sólo conocemos fenómenos. A este conocimiento fenoménico del mundo, Schopenhauer lo denominará «representación» (*Vorstellung*). Hasta ahí, pues, nada original. Repite la epistemología de Kant. Ahora bien, que no podamos conocer la cosa en sí no quiere decir que sea posible «despejar esta incógnita». Esta es, sin duda, la gran aportación de la filosofía de Schopenhauer. Se trata de mostrar que lo que para Kant era incognoscible, la *cosa-en-sí*,

dirigirse e incluso entrever qué es necesario tener presente para que el mal ni la muerte tengan la última palabra. (Véase M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 169.)

251. Advierto que no pretendo exponer *in extenso* la filosofía de Schopenhauer, lo cual escaparía a los objetivos de este libro y a las posibilidades de quien esto escribe, sino sólo mostrar algunos de los aspectos más relevantes de ella que estimo imprescindibles para elaborar una antropología del sufrimiento. Un buen resumen, claro y conciso, de la filosofía de Arthur Schopenhauer es el de B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.

es algo a lo que es posible «acceder» de otro modo. Schopenhauer muestra que se puede alcanzar la «cara oculta del mundo» por otra vía, una vía que Kant, como en general la filosofía anterior, no había explorado.[252] Como es de sobras conocido, la «cosa en sí» de Kant es, en Schopenhauer, la «voluntad» *(Wille)*.

La pregunta ahora es obvia: *¿cómo acceder a la cosa-en-sí?* «Existe una excepción a la afirmación kantiana de que sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por lo tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y no como son en sí mismos; esta excepción la constituyen nuestros propios cuerpos.»[253] En otras palabras, Schopenhauer toma como punto de partida el «descuido» principal de Kant: no todo nuestro conocimiento nos llega a través de nuestros sentidos, de nuestras representaciones. Schopenhauer advierte que, para cada uno de nosotros, hay una realidad mundana que nos abre a otro ámbito de conocimiento, que la filosofía anterior no había explorado: *el cuerpo*.

Probablemente se podría decir que el lugar que ocupa el *cuerpo* en la obra de Schopenhauer no es equiparable a ningún otro pensador. Tenemos cada uno de nosotros, pues, un conocimiento de nuestro propio cuerpo, un conocimiento «directo», no «sensorial» o «representacional» que, a diferencia del resto del universo que sólo podemos conocer «desde fuera», como «representación», podemos ahora llegar a él «desde dentro». Esta *vía de acceso* a la cara oculta del mundo, a la voluntad, es *la experiencia de la propia corporeidad*. «No es el yo pensante, sino el yo corporal el que posee el poder clave para el misterio interior del mundo. Es cierto que el hombre también puede percibir el propio cuerpo desde fuera, como representación; pero hay todavía otro acceso: "desde dentro".»[254] Desde la perspectiva del cuerpo, el mundo es voluntad *(Wille)*.

252. Véase la clara exposición que sobre esta cuestión lleva a cabo R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.
253. B. Magee, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 133
254. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad, op. cit.*, p. 73.





No cabe duda de que la noción de *voluntad* es confusa y puede llevarnos a errores. Para la tradición filosófica clásica, la voluntad es equiparable a la intención, al fin, a la meta. En una palabra: para la filosofía tradicional, la voluntad está intelectualizada. Pero este es precisamente el significado que Schopenhauer niega. Para él, voluntad significa aspiración vital, deseo, impulso, energía, ímpetu. Voluntad es voluntad de vivir, de sobrevivir, de seguir existiendo.[255] No es algo exclusivo de los seres humanos, ni tampoco de los seres vivos. Tanto lo orgánico como lo inorgánico tienen voluntad. Los seres humanos tenemos una vía de acceso privilegiada a la voluntad: la experimentamos en nuestro propio cuerpo.

La voluntad es ciega, es un deseo que anhela, simplemente, que anhela sin descanso, sin una meta, insaciable. Digamos que lo que Schopenhauer entiende por voluntad es, ante todo, un impulso ciego, algo que carece por completo de objetivo y fin últimos, porque es un incesante anhelo, «porque el anhelo es su única esencia, para la cual ningún objetivo alcanzado constituye un final y por ello no es susceptible de una satisfacción finita, sino que sólo puede verse detenida por alguna traba, pero de suyo tiende hacia el infinito».[256] La voluntad sería, para utilizar el título del conocido relato de Joseph Conrad, *el corazón de las tinieblas*.[257]

Por ello, precisamente, el dolor es inevitable. Esta es la causa decisiva en el sufrimiento de los seres humanos (e incluso de la naturaleza

255. Sobre la elección schopenhaueriana del término «voluntad» escribe Brian Magee: «Al elegir la palabra "voluntad" para referirse al noúmeno cuya naturaleza esencial es no humana e impersonal, no consciente, carente de sentido íntimo, carente de objetivo y –tal vez lo más importante– carente de vida, ha dado lugar a que todas las formulaciones acerca de ella lleven implícito en algún lugar algo oculto que es contrario a la intuición. Lo más lamentable es que todo ello era totalmente innecesario. Cualquier nombre inocuo lo hubiera evitado. El término "fuerza" que rechazó hubiera sido preferible. "Energía" hubiera sido aún mejor». (B. Magee, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 160.)
256. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 404.
257. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad, op. cit.*, p. 71: «Lo esencial del mundo es la voluntad, y la voluntad es el corazón de las tinieblas».

en general): la voluntad. «El hombre, escribe Schopenhauer, al igual que cualquier otra parte de la naturaleza, es objetivación de la voluntad.»[258] A diferencia de las filosofías anteriores a la suya, Schopenhauer cree que la novedad de su pensamiento radica en que sitúa a la voluntad en el punto de partida. «Schopenhauer se aleja de toda la tradición del pensamiento occidental que considera que la razón es la característica más sobresaliente del hombre.»[259] La voluntad no es algo secundario, derivado de la razón o del conocimiento. Así: «La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es un mero añadido al fenómeno de la voluntad, como un instrumento suyo. Según eso, cada hombre es lo que es merced a la voluntad y su carácter originario».[260] No solamente el ser humano (el cuerpo) es voluntad, también la vida. De ahí que el sufrimiento sea ineludible. No solamente porque sepamos que vamos a morir, no solamente porque vivamos la muerte de los demás, sino porque *somos voluntad.*

Centrémonos ahora en la dimensión más antropológica de la filosofía de Schopenhauer. El ser humano es un ser que carece y, por lo tanto, que busca, que anhela, pero que jamás consigue satisfacer sus anhelos, porque o bien es reprimido o bien la satisfacción resulta poco duradera, esto es, es tan efímera que no satisface de verdad. Todo parece como un espejismo, y el deseo hace de nuevo su aparición. Por eso no hay ni medida ni término del sufrimiento.[261]

«El dolor es consustancial a la vida.»[262] «Toda vida no es sino padecer.»[263] Estas dos frases podrían resumir perfectamente la *antropología* de Schopenhauer. Vivir es sufrir porque para los seres humanos la experiencia de la contingencia y, por tanto, del sufrimiento y la muerte, es ineludible: «El animal sólo aprende a conocer la muerte al morir; el hombre se aproxima conscientemente a su

258. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 382.
259. B. Magee, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 175.
260. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 388.
261. *Ibid.*, p. 405.
262. *Ibid.*, p. 414.
263. *Id., Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001, p. 54.



UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.



muerte a todas horas, y algunas veces esto le dificulta la vida incluso al que no ha conocido a lo largo de ella este carácter de constante aniquilación».[264]

En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* escribirá: «El animal vive sin conocer verdaderamente la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del pleno carácter imperecedero de la especie, en tanto es consciente de sí como algo sin fin. En el hombre, con la razón, comparece la espantosa certeza de la muerte».[265]

El animal se sabe inmortal precisamente porque no sabe que va a morir. Los seres humanos tenemos que aprender a vivir con esta conciencia. La vida humana es tiempo, por eso la existencia es un constante tránsito hacia la muerte, un continuo morir.[266] Un morir demorado, ciertamente, un morir aplazado. Vivir es un ir aplazando la muerte, una muerte que permanece al acecho. Pero sabemos, aunque no queremos pensar en ello, que «finalmente la muerte ha de vencer: pues estamos relegados a ella por el nacimiento y ella sólo juega un rato con su víctima antes de devorarla. Mientras tanto proseguimos nuestra vida con gran interés y mucha solicitud, tanto tiempo como sea posible, al igual que hinchamos tanto como podemos una pompa de jabón, aun cuanto tengamos la firme certeza de que acabará por estallar».[267] La vida es como un viaje por mar, por un océano de torbellinos y arrecifes. Vivimos esquivando los peligros que nos amenazan, pero la vida es un viaje frustrado.[268]

No obstante, Schopenhauer, en la línea de Epicuro, se encarga de mostrar que no tiene ningún sentido preocuparse por la muerte. Si tememos a la muerte no es por la muerte «en sí», sino porque somos capaces de «fantasear» sobre ella: «Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de la muerte; sin embargo, lo

264. *Ibid.*, vol. I, p. 121.
265. *Ibid.*, vol. II, p. 446.
266. *Ibid.*, vol. I, p. 407.
267. *Ibid.*, p. 407.
268. *Ibid.*, pp. 408-409.

curioso es que esta certeza sólo puede angustiarle en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía».[269]

No tiene sentido entristecerse por el tiempo en el que dejaremos de existir. Eso, dice Schopenhauer, con razón, sería como preocuparnos por el tiempo en el que todavía no existíamos.[270] O, en otras palabras: «El tiempo en que yo no seré llegará objetivamente, pero nunca puede llegar subjetivamente».[271] Wittgenstein, un ilustre schopenhaueriano, retomará esta idea en su *Tractatus*. Escribirá el filósofo vienés: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte».[272]

De todas formas, la causa del sufrimiento humano es más profunda. No solamente sufrimos porque sabemos que vamos a morir sino, como decía antes, por la experiencia de la contingencia, esto es, por la conciencia de que la inexistencia de este mundo es tan posible como su existencia.[273] La conciencia de la vida contingente y el sufrimiento resultan inseparables. Todo es, pero todo podría no ser.

Schopenhauer aporta otra idea a la de la conciencia de la muerte que resulta de enorme interés para una ética de la compasión: la cuestión de la muerte de los demás. En este sentido escribe de forma clara y contundente: «El hombre no sólo teme la muerte de su propia persona más que ninguna otra cosa, sino que también llora intensamente la muerte de los suyos y no de un modo egoísta, por su propia pérdida, sino por compasión hacia la enorme desgracia que concierne al otro».[274] Para Schopenhauer, yo vivo la muerte del otro. Pero todavía hay más.

El filósofo alemán otorga un grado predominante en su reflexión sobre el sufrimiento a un aspecto que muy pocos filósofos han tratado: me refiero al *aburrimiento*. La vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento. En sus lecciones sobre *Metafísica de*

269. *Ibid.*, p. 376.
270. *Ibid.*, vol. II, p. 451.
271. *Ibid.*, p. 470.
272. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003, 6.4311.
273. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, *op. cit.*, p. 168.
274. *Ibid.*, p. 448.





*las costumbres*, por ejemplo, Schopenhauer es muy explícito. Ya hemos visto que la esencia de la naturaleza es un «esfuerzo sin fin y sin tregua», escribe. Ello todavía es más claro en el caso de los animales y de los seres humanos. «Todo su ser, sigue diciendo, se cifra en un querer y ambicionar comparables a una sed insaciable. Pero la base de toda volición es la menesterosidad, la carencia, en una palabra, la aflicción que le es originalmente connatural y en la que recae merced a su propia esencia. Echa en falta objetos de volición cuya excesivamente fácil satisfacción hace que se le vuelvan a adueñar de ella con facilidad; en tal caso le invade un pavoroso vacío y un atroz aburrimiento, ya que al no seguir manifestando su esencia, deja de percatarse de su existencia. Su vida oscila entre el dolor y el hastío.»[275]

En efecto, la vida es anhelo, deseo insaciable y, por lo tanto, sufrimiento. Pero, advierte Schopenhauer con claridad, «tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, comparece el aburrimiento y se hacen necesarias las diversiones».[276] Frente al aburrimiento, que sin duda es una de las determinaciones antropológicas fundamentales de todo ser humano, necesitamos diversiones para «matar» el tiempo. Escribe Schopenhauer: «Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es la tendencia a existir. Pero una vez que la existencia está asegurada, no saben qué hacer con ella; por eso lo segundo que les pone en movimiento es la tendencia a liberarse de la existencia y hacerla imperceptible, "matar el tiempo", esto es, escapar del aburrimiento».[277] Me parece sumamente interesante esta idea. Los momentos «felices» de la vida humana son aquellos que vivimos sin sentir la existencia, son los que la existencia se hace imperceptible. Sentir la existencia es siempre sinónimo de sentirla como una carga, como el peso del mundo.

Tres son, pues, las fuentes del sufrimiento humano: el *deseo*, la *muerte* y el *aburrimiento*, y toda vida humana no es más que el intento, siempre desesperado, de hacerles frente, de inventar estrate-

275. A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 55.
276. *Ibid.*, p. 56.
277. *Id.*, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, *op. cit.*, p. 409.

gias para dominar el mundo, aunque finalmente, el sufrimiento siempre acaba venciendo. Es el drama de la existencia: «Sea cual sea la naturaleza y la dicha que le hayan tocado a uno, al margen de lo que uno sea y posea, no le cabe librarse del dolor consustancial a la vida».[278]

Lo que podía parecer el fin del sufrimiento no es más, finalmente, que un cambio de forma, una sutil metamorfosis. El sufrimiento posee diversas máscaras: instinto sexual, pasión amorosa, celos, envidias, odios, angustia, ambición, avaricia, enfermedad y, finalmente, hastío. La frase más repetida de Schopenhauer a lo largo de *El mundo como voluntad y representación* reaparece: «Toda vida humana es arrojada de un lado al otro entre el dolor y el aburrimiento».[279]

Ahora bien, el tópico del pesimismo de Schopenhauer no tiene por qué ser tal. Schopenhauer advierte que el sufrimiento es fruto de la creencia en el carácter fortuito de las circunstancias y de las situaciones, pero que desde el momento en que descubrimos que no hay vida posible sin sufrimiento, desde el instante en que tomamos certeza del carácter esencial del dolor en la vida humana o, en otras palabras, desde el momento en que somos conscientes de la inevitabilidad del sufrimiento, y que el azar no es el dolor sino las formas o las máscaras en las que éste se presenta, desde este instante, pues, dice Schopenhauer que puede surgir «una significativa dosis de estoica serenidad».[280] Aunque, de hecho, esto raras veces sucede...

La cuestión, en resumen, no radica en hacer desaparecer el sufrimiento, algo imposible, por otro lado, sino en hallar el modo de enfrentarnos a él, de relacionarnos con él, algo que, en definitiva, sería sinónimo al modo de enfrentarnos con la vida, porque, no lo olvidemos, vivir es sufrir.

Muchas veces pensamos que la causa del dolor es externa pero, como advierte Schopenhauer, esto es un error. Si tal cosa fuese cierta podríamos suprimir la fuente e inmediatamente desaparecería el sufrimiento. Pero no sucede esto. Así: «Cuando una inquietud que nos oprimía el

278. *Ibid.*, p. 411.
279. *Ibid.*, p. 411.
280. *Ibid.*, pp. 411-412.





corazón desaparece finalmente por un feliz desenlace, en seguida ocupa su lugar otra, cuyo material ya estaba ahí de antemano...».[281]

Ahora bien, Schopenhauer es consciente de lo difícil que resulta aceptar esto. Por eso «la mayor parte de las veces nos resistimos, cual a un amargo medicamento, al conocimiento de que el sufrimiento es consustancial a la vida y de que éste no afluye a nosotros desde el exterior, sino que cada cual lleva a su propio interior la inagotable fuente del mismo. Más bien intentamos buscar continuamente, a modo de subterfugio, una causa externa singular de ese dolor que nunca nos abandona».[282]

En definitiva: no puede haber ni satisfacción ni felicidad duraderas. Todo goce es efímero. Como ser deseante y doliente, todo alivio que se supera o bien produce un nuevo dolor o bien produce aburrimiento.[283] Schopenhauer apuntará ahora, finalmente, una idea interesante: es en el arte y, especialmente, en la poesía, que es «fiel espejo de la esencial del mundo y de la vida», el lugar en el que puede observarse y en el queda reflejada la naturaleza doliente de la existencia humana.[284]

Como resulta a todas luces evidente, una ética de la compasión tiene la antropología de Schopenhauer en sus fundamentos. Tal vez incluso podría decirse que es Schopenhauer el que ha hablado de la compasión como ningún otro filósofo lo haya hecho. Para él será necesario abandonar la senda por la que ha discurrido la filosofía moral moderna (especialmente la de Spinoza y Kant), una senda empeñada en encontrar una fundamentación racional de la ética, para situarnos en la perspectiva de la *voluntad*. La ética, será para Schopenhauer, el antídoto contra el egoísmo y contra la crueldad.[285]

* * *

281. *Ibid.*, p. 413.
282. *Ibid.*, p. 414.
283. *Ibid.*, p. 416.
284. *Ibid.*, p. 417.
285. R. Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 224.

¿De qué trata *El malestar en la cultura* de Freud? ¿Qué es lo que realmente provoca la reflexión de Freud en esta inquietante obra? Creo que esta pregunta no puede responderse de una manera unívoca, puesto que este breve texto es uno de los más complejos del creador del psicoanálisis. No obstante, aventuro la hipótesis siguiente: es precisamente el sufrimiento humano, sus causas y los modos de hacerle frente lo que motiva la reflexión de Freud.

Después de un prólogo algo confuso, en el que el autor trata de la cuestión de la religión, del «sentimiento oceánico», Freud se centra ya en el segundo apartado en el tema que nos ocupa: el sufrimiento. «Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos pasar sin lenitivos...»[286]

Dos ideas fundamentales se desprenden de la cita anterior. A saber: la imposibilidad de los seres humanos de eludir su condición de *homo patiens*, por un lado, y la necesidad de poseer protecciones, compensaciones, ayudas, ámbitos de inmunidad frente al sufrimiento, por otro. Citando a Theodor Fontaine, Freud escribe que hombres y mujeres «no podemos prescindir de las muletas».[287] Habría que tener en cuenta que esta última es una tesis que resultará sumamente relevante para una antropología de la vulnerabilidad y de la fragilidad que se sitúa en la base de una ética de la compasión. Pero volvamos ahora a les tres ámbitos que nuestro autor considera como fundamentales de protección:

1. Las distracciones.
2. Las satisfacciones sustitutivas.
3. Los narcóticos.

Y concluye que «no es fácil indicar el lugar que en esta serie corresponde a la religión», aunque añade una idea que más adelante retomará un contemporáneo de Freud, Ludwig Wittgenstein, que «sólo la

286. S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2005, p. 19.
287. *Ibid.*





religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida».[288] Sorprendentemente, Freud abandona (y nos pide que nosotros, lectores, hagamos lo mismo), esta cuestión, la de las «protecciones», para centrarnos en lo que para él resulta especialmente relevante: ¿a qué aspiran los seres humanos de la vida? y ¿cuáles son las causas del sufrimiento? Freud, aquí, es categórico: aspiramos a la felicidad, queremos llegar a ser felices o, lo que es lo mismo, nuestro objetivo vital es evitar el dolor, el displacer, por un lado, y, por otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. Pero, y esto es decisivo, *el ser humano no puede alcanzar plenamente la felicidad* porque no puede eludir su constitución de *homo patiens*. Pero ¿por qué somos seres dolientes? Freud sostiene que por tres razones:

1. Porque poseemos cuerpo y, por tanto, estamos sometidos a la decadencia, a las fauces de Cronos, al poder devorador del tiempo, de la caducidad y, finalmente, de la muerte.
2. Porque habitamos un mundo exterior y, por lo tanto, no podemos evitar las catástrofes naturales.
3. Y, finalmente, porque somos seres en relación.

Y concluye: «El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más dolorosa que cualquier otro».[289]

Ante esta situación, Freud admite que a menudo los seres humanos ya hemos renunciado a la felicidad, y nos hemos sentido satisfechos, simplemente, con haber escapado a la desgracia, con «haber sobrevivido al sufrimiento».[290] Curiosamente recupera aquí nuestro autor la reflexión sobre los ámbitos de protección que nos permiten hacer frente a nuestra constitución de *homo patiens*: el aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es uno de los modos de protección. Pero hay otros, la técnica, el dominio técnico de la naturaleza, por ejemplo, o los métodos para influir sobre nuestro propio organismo,

288. *Ibid.*, p. 20.
289. *Ibid.*, p. 21.
290. *Ibid.*

en concreto, los métodos «químicos». Es evidente, escribe Freud, «que existen ciertas sustancias extrañas al organismo cuya presencia en la sangre o en los tejidos nos proporciona directamente sensaciones placenteras».[291] Estas sustancias nos ayudan a escapar del «peso de la realidad».[292] No obstante, Freud aventura aquí la que creo que es, para él, la clave del asunto: la (posible o no) satisfacción de los instintos. Es la imposibilidad de esta satisfacción por causa de los impedimentos del mundo exterior la causa de intensos sufrimientos. Los seres humanos nos hemos procurado toda una serie de «técnicas» para dominar los instintos y Freud enumera algunas que nosotros pasamos por alto, pero lo que realmente resulta decisivo es una todavía no mencionada: el *amor*. Merece la pena citar *in extenso* las palabras de Freud:

> Naturalmente, me refiero a aquella orientación de la vida que hace del amor el centro de todas las cosas, que deriva toda satisfacción del amar y ser amado. Semejante actitud psíquica nos es familiar a todos; una de las formas en que el amor se manifiesta –el amor sexual– nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones a la felicidad.[293]

Sin embargo, inmediatamente Freud reconoce «el punto débil de esta técnica», un punto débil que provoca que los seres humanos la hayamos abandonado: «Jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor».[294] En efecto, he aquí lo que podríamos llamar la ambivalencia del amor. Este es, en muchos casos, la mejor terapia frente al sufrimiento porque posee una indudable dimensión compasiva pero, al mismo tiempo, también es una de las mayores causas del dolor humano. Jamás somos tan vulnerables como cuando amamos porque siempre que hay amor

291. *Ibid.*, p. 22.
292. *Ibid.*, p. 23.
293. *Ibid.*, p. 27.
294. *Ibid.*





hay, como mínimo, la amenaza del desamor, de la pérdida, del abandono. Surge aquí el fondo trágico del amor.

La conclusión está clara: nunca llegaremos a ser felices. El ser humano es *homo patiens*, pero tampoco podemos, ni debemos, abandonar los esfuerzos por acercarnos a la felicidad.[295] ¿Cómo alcanzarla? ¿Existe algún método? ¿Alguna fórmula? Freud es taxativo: «Ninguna regla al respecto vale para todos: cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz».[296] Y esta es, precisamente, una de las críticas de Freud a la religión, porque es ésta la que pretende haber encontrado "el" camino a la felicidad, el camino para evitar el sufrimiento. ¿Cuál es ese camino? Aquí Freud se acerca a Nietzsche: mediante la reducción del valor de la vida o, en otras palabras, a través de la sumisión incondicional a un absoluto.[297] La «moral de los esclavos» hace su aparición.

Pero volvamos a la cuestión principal, a la de las causas del sufrimiento. Si bien Freud admite que la mayoría de los seres humanos acaban aceptando, o resignándose (estoicamente), a las dos primeras (recordemos: la caducidad del cuerpo y los avatares de la naturaleza), otra cosa muy distinta ocurre con la tercera: la que hace referencia a las relaciones con los demás. El sufrimiento de *origen social*, como lo llama Freud, nos parece inaceptable. Es evidente que algunas filosofías han encontrado, al parecer, la solución. Si las causas, o la causa principal del sufrimiento es de origen social (me temo que aquí podríamos pensar en Rousseau), la solución parece clara: librémonos de la sociedad. O, en palabras de Freud, «podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos (la sociedad) para retornar a condiciones de vida más primitivas».[298] Para Freud esta respuesta es sorprendente, precisamente porque sólo a través de la cultura podemos hacer frente al sufrimiento. Dicho de otro modo: aunque admitamos que la causa del sufrimiento sea cultural, no podemos dejar de pensar que la única manera que poseemos los seres

295. *Ibid.*, p. 28.
296. *Ibid.*
297. *Ibid.*, p. 30.
298. *Ibid.*, cit., p. 31.

humanos para compensar el dolor es la cultura. Es obvio que en los últimos años –Freud escribe esto en 1930–, la ciencia y la tecnología (que son dos de los productos culturales más importantes) han realizado enormes progresos para mitigar el sufrimiento. Es innegable. Pero, al mismo tiempo, el ser humano «comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz».[299]

Desde el punto de vista de una ética de la compasión, uno de los aspectos más interesantes de Freud es que su antropología es una expresión de la debilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad. La cultura posee esta función compensatoria y simbólica –compasiva–, mediante la que cada ser humano es capaz de hacer frente a su condición de *homo patiens*. Pero, y esto hay que subrayarlo, la cultura es también ambivalente. Por un lado ejerce de «prótesis», de «ámbito de protección», pero, por otro, genera nuevos sufrimientos a las vidas humanas. En una palabra, *no podemos vivir sin cultura pero tampoco podemos vivir (felizmente) en cultura.*[300]

Es curioso comprobar cómo Freud se inscribe claramente en la tradición del contrato social o, al menos, eso da a entender, al considerar que los seres humanos han renunciado a parte de su libertad a cambio de la seguridad. Freud es hobbesiano, tiene una concepción «pesimista» de la naturaleza humana. En la línea de Agustín, Hobbes y Kant, él cree que el ser humano es naturalmente malo. La sociedad, la vida en común, es posible porque ha existido una renuncia, una deposición de la fuerza bruta, del poder individual por el derecho comunitario.[301] En una palabra, cada ser humano acepta renunciar a sus instintos, a sus deseos (el sexo y la agresividad, como veremos) para no sentirse amena-

299. *Ibid.*, p. 33.
300. Escribe Freud: «El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aún le procuran muchos sinsabores». (*Ibid.*, p. 36.)
301. *Ibid.*, p. 41.





zado por la presencia del otro, que es la causa más importante del sufrimiento, como ya se ha dicho. La cultura exige el *sacrificio de los instintos*, su *sublimación*[302] y, por esta razón, Freud puede sostener que «la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla».[303] Si hay cultura también hay, entonces, ineludiblemente, frustración, represión, control... Si el ser humano no podía ser feliz en el «estado de naturaleza» tampoco podrá serlo en cultura porque no puede satisfacer sus deseos (pulsiones, instintos), a lo único que puede aspirar es a sublimarlos.

En las páginas siguientes Freud pasará revista a las formas de represión cultural de las pulsiones, empezando por la libido. Tras una breve alusión a la represión edípica, señala que la represión sexual empieza en la infancia porque sólo así es posible el éxito en la edad adulta.[304] La cultura *ordena* la sexualidad: restringe la posibilidad de elección de pareja a la relación heterosexual y monógama,[305] considera a la mayor parte de satisfacciones «extragenitales» como «perversiones», en una palabra, *impone una vida sexual idéntica para todo el mundo*.[306] A partir de la quinta parte, Freud comienza a considerar una última cuestión, quizá la más importante, quizá la que le provoca mayor desasosiego, pues a menudo reconoce la dificultad que tiene de aceptar lo que está describiendo. Es la *pulsión de muerte*. Veamos cómo lo expresa:

302. «La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente.» (*Ibid.*, p. 43.)
303. *Ibid.*, p. 41.
304. *Ibid.*, p. 49.
305. «Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia. La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido.» (*Ibid.*, p. 50.)
306. *Ibid.*, pp. 49-50.

> La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. [...] *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?[307]

Este es el texto central de *El malestar en la cultura*. Aparecen aquí todos los motivos freudianos: la dificultad que él mismo tiene de aceptar la pulsión de muerte («que negaríamos de buen grado»),[308] la agresividad innata y, por lo tanto, el sufrimiento ineludible, tanto si se satisfacen los deseos como si no.[309] Si la agresividad es innata no es posible realizar los impulsos, puesto que de no ser así nos encontraríamos en el más puro estado de naturaleza y, por tanto, en la guerra de todos contra todos (esto es literalmente lo mismo que sostiene Thomas Hobbes en su *Leviatán*). Pero si no se satisfacen los instintos agresivos el sufrimiento persiste, y no solamente porque hay represión que evita *de facto* la agresión, sino, y esto es decisivo, porque se genera lo que Freud llamará *el sentimiento de culpabilidad*.[310] En resumen, nuestro autor llega a la siguiente conclusión:

307. *Ibid.*, p. 55.
308. Sobre esta cuestión más adelante escribe Freud: «Recuerdo mi propia resistencia cuando la idea del instinto de destrucción apareció por vez primera en la literatura psicoanalítica y cuánto tiempo tardé en aceptarla». (*Ibid.*, cit., p. 55.)
309. Freud se separa aquí claramente de la línea de las «antropologías optimistas» (Rousseau y Marx). Además, y por si no hubiera quedado claro, hace referencia a «los comunistas» y a su tesis, una tesis inicialmente rousseauniana (véase el segundo *Discurso*), acerca de que la agresividad es el producto de la propiedad privada. (Freud, *El malestar en la cultura, op. cit.*, pp. 56-59). Unas páginas después escribe: «A quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia "lo malo", a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad». (*Ibid.*, p. 64.)
310. «El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad.» (*Ibid.*, p. 59.)





> En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además, retomo ahora mi afirmación de que aquélla constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura.[311]

A partir del párrafo séptimo, Freud se dedicará a analizar los «recursos» de los que la cultura se sirve para controlar la agresividad, recursos que conseguirán «hacerla inofensiva» o incluso «eliminarla».[312] Y es aquí el lugar en el que acude a una instancia fundamental de su «segunda tópica»: el superyó *(Über-Ich)*. Veámoslo con sus propias palabras:

> La agresión es introyectada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio *yo*, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *superyó* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia» (moral), despliega frente al *yo* la misma dura agresividad que el *yo*, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *superyó* y el *yo* subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*.[313]

Este es otro de los párrafos fundamentales de *El malestar en la cultura*. El superyó no ataca la realización del deseo, sino el deseo mismo. Así: «Quizá lleguemos a agregar, después de algunas vacilaciones, que también podrá considerarse culpable quien no haya hecho nada malo, sino tan sólo reconozca en sí la intención de hacerlo...».[314] El sentimiento de culpabilidad puede producirse por causas externas, el miedo a la autoridad, o por causas internas, el temor al *superyó*. En el primer caso, los seres humanos *renunciamos a la satisfacción* de los deseos, pero en el segundo aparece el (auto)castigo porque no se puede abandonar el deseo, porque no somos due-

311. *Ibid.*, pp. 65-66.
312. *Ibid.*, cit., p. 67.
313. *Ibid.*, p. 67.
314. *Ibid.*, cit., p. 68.

ños de nuestros deseos, y el *superyó* provoca que nos avergoncemos de ellos: «No es posible ocultar ante el *superyó* la persistencia de los deseos prohibidos».[315]

En definitiva, el ser humano es un *homo patiens* porque tiene deseos (placer y agresividad) que no puede realizar. Pero esto no es lo peor, lo más grave es que el malestar cultural aparece porque la cultura ha generado una instancia controladora de los deseos, el *superyó*, que genera el sentimiento de culpabilidad, pero no por el deseo realizado sino por el deseo mismo. Freud termina confesando una sospecha: probablemente la causa del sentimiento de culpabilidad no sean los deseos eróticos, sino los deseos agresivos. Así:

> Estoy convencido de que podremos concebir más simple y claramente muchos procesos psíquicos si limitamos únicamente a los instintos agresivos la génesis del sentimiento de culpabilidad descubierta por el psicoanálisis.[316]

El último párrafo de *El malestar en la cultura* puede leerse como un *anhelo de compasión*:

> Sólo nos queda esperar que la otra de ambas "potencias celestes", el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?[317]

La antropología del sufrimiento de Freud no genera una ética de la compasión pero ayuda a poner algunas de sus bases. El sufrimiento es ineludible, como en Schopenhauer, y los seres humanos necesitamos «prótesis» culturales para compensarlo. *El malestar en la cultura* explora algunas de ellas, pero la agresividad es imprevisible. Sólo nos queda, como humanos, tener esperanza en Eros, tener

315. *Ibid.*, p. 71.
316. *Ibid.*, p. 84.
317. *Ibid.*, p. 88.





esperanza en que Eros acabe derrotando a Thánatos. Tal vez ya sea hora de mostrar que nunca podrá darse su victoria definitiva porque, de no ser así, la ambigüedad humana quedaría superada y, en tal caso, desaparecería la propia humanidad. El paraíso no es el triunfo de lo humano, sino su derrota.

* * *

Para Karl Jaspers el ser humano siempre es un ser en situación. Las situaciones pueden ser modificadas. No son absolutas, siempre hay en ellas una posibilidad de cambio. Cada uno de nosotros crea situaciones, las produce mediante acciones técnicas, jurídicas y políticas. No estamos en una única situación, sino en conexiones de situaciones, que nunca pueden ser comprendidas puramente desde el punto de vista científico. Así, por el hecho de que la existencia empírica *(Dasein)* es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra, no soy capaz de suprimir en general el «estar en situación». Estamos, pues, siempre en situaciones. Ciertamente las situaciones cambian, las ocasiones se suceden y hay que aprovechar el momento. Hay situaciones únicas, que jamás vuelven a suceder. Pero, sin duda, la gran aportación de la antropología de Karl Jaspers radica en la noción de «situación límite» *(Grenzsituation)*.

En general, las situaciones límite se caracterizan por ser permanentes, aunque en apariencia pueden cambiar. Son situaciones fundamentales de nuestra existencia. A diferencia de las otras situaciones, las situaciones límite no cambian, salvo únicamente en su modo de manifestarse. Son opacas a la mirada, ya no vemos nada tras ellas. Las situaciones límite son el muro ante el que fracasamos. No pueden abordarse por conocimiento científico-técnico. Una situación límite es, en definitiva, para Jaspers, aquella situación de la que no es posible salir y tampoco se puede alterar.[318]

318. Un buen resumen de la antropología de las situaciones límite puede encontrarse en K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Munich, Piper, 1983, pp. 18-23.

En nuestra vida cotidiana la forma más común de enfrentarnos a las situaciones límite es cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Simplemente intentamos no pensar en ellas, procuramos olvidarlas. En la vida diaria nos ocupamos de situaciones concretas que podemos manejar y planificar. Frente a las situaciones límite, no obstante, o bien las ocultamos o nos desesperamos. En cualquier caso, en último término no tenemos otra opción que la resignación porque no podemos proponer cálculos ni programaciones para superarlas.

Mientras que en obras posteriores Jaspers considerará el sufrimiento como una situación límite entre otras (la muerte, la culpa, el azar, la lucha), en su primer gran libro *Psicología de las concepciones del mundo* (publicado en 1919) el sufrimiento se presenta como lo que tienen en común todas las situaciones límite. Creo que esta interpretación del sufrimiento resulta más acertada que la que nuestro autor ofrecerá posteriormente. Por ello me referiré únicamente a esta obra en lo que sigue.

En la *Psicología de las concepciones del mundo* las situaciones límite se presentan como situaciones decisivas que inevitablemente se dan en la existencia finita de cada ser humano. Estas situaciones resultan insoportables para la vida.[319] El ser humano, cada ser humano, es, desde la perspectiva de Karl Jaspers, un ser que nunca está (ni podrá estar) en estado de reposo, sino en tensión. La vida humana es un *tender hacia* (metas, fines, valores, bienes...). Ahora bien, al mismo tiempo, este tender encuentra resistencias. La mayor parte de las veces, sigue diciendo Jaspers, estas resistencias se conciben como casuales, como evitables y superables. No suponen, estrictamente hablando, un *límite*. En palabras de Jaspers:

> Las resistencias representan ciertamente desgracia y sufrimiento para el hombre, pero mientras continúa imperando la consecución de valores, están subordinadas y son impedimentos solamente relativos.[320]

319. K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967, p. 302.
320. *Ibid.*, p. 303.





Ahora bien, junto a estas resistencias (relativas) también surgen en la existencia humana situaciones que parecen poseer un *carácter definitivo*: las situaciones límite. En su *Psicología de las concepciones del mundo* Jaspers escribe algo que me parece fundamental y que, como he dicho más arriba, distingue su planteamiento del que él mismo realizará años después:

> Lo común a todas las situaciones límite es que producen sufrimiento. [...] El sufrir no es una situación límite entre otras, sino que todas, bajo el punto de vista subjetivo, devienen a sufrimiento.[321]

Ciertamente es habitual combatir el sufrimiento causado por las situaciones límite pensando que es evitable, que se puede anular o superar.[322] Jaspers hablará concretamente del mundo mítico (mágico-religioso) como de una forma de hacer frente al sufrimiento, de lograr soportarlo:

> El hombre se humilla ante los dioses, pregunta al oráculo, hace toda clase de sacrificios. La idea de que el sufrimiento sirve de castigo, de corrección, de prueba, hacen del sufrimiento un mero medio, nada definitivo. Mediante modos de vida determinados, mediante una conducta prescrita podemos apartarlo.[323]

A veces incluso lo transformamos en un «bien», pensando que el dolor, especialmente el de los demás, es algo que uno tiene merecido por algo que ha hecho, por su culpa o por su pecado. Sin embargo, advierte Jaspers que «el sufrimiento, en cuanto situación, obtiene para los hombres un nuevo carácter, cuando es comprendido como algo último, como límite, como algo inevitable».[324] Al igual que en el caso de Freud, frente al sufrimiento como situación límite los seres huma-

321. *Ibid.*, p. 324.
322. *Ibid.*, p. 328.
323. *Ibid.*, p. 328.
324. *Ibid.*, p. 329.

nos reaccionamos con estrategias para hacerle frente. La resignación, la huida del mundo, el heroísmo, la metafísica y la religión son las más comunes. La última (metafísica / religión) es la más habitual e importante. Como en las otras, el sufrimiento se concibe como algo definitivo e ineludible, como algo inevitable y esencial a la vida y al mundo, pero se logra soportar (o dominar) mediante la edificación de otro mundo suprasensorial que lo justifica.[325]

Como ya hemos visto en el apartado titulado «El teatro metafísico», la metafísica es la forma que la cultura occidental ha creado para hacer frente al sufrimiento. En cualquier caso, lo que ahora es interesante señalar es que una situación concreta puede alterarse y superarse, pero la límite, en cambio, aparece y reaparece continuamente.[326] Por ello el sufrimiento, entendido no como una situación límite entre otras sino como la experiencia de toda situación límite, es inevitable. La felicidad, el goce, la satisfacción, en cambio, son pasajeras, son momentáneas.

Una de las ideas fundamentales de Karl Jaspers al tratar de las situaciones límite y del sufrimiento es la cuestión de la *envoltura*. La mayor parte de las veces los seres humanos viven sus vidas envueltos en «objetividades»: instituciones sociales, normas morales, costumbres... Ahora bien, la aparición de la experiencia consciente de una situación límite provoca una grieta, una ruptura de esta «envoltura», una crisis. La seguridad que las envolturas ofrecían se resquebraja, llegando incluso, en algunos casos, a desaparecer.[327] La envoltura, entonces, deja de tener fuerza de apoyo, deja de cumplir su función protectora. Si la envoltura entra en crisis el ser humano se queda como un molusco sin concha, se queda sin protección. De ahí que cuando las viejas envolturas desaparecen no tengamos más remedio que construir otras nuevas que nos protejan. Así pues, como advierte Karl Jaspers con suma lucidez, no hay propiamente disolución de las envolturas, sino metamorfosis.[328] Jaspers indica que «la contemplación psicológica

325. *Ibid.*, pp. 330-331.
326. *Ibid.*, p. 366.
327. *Ibid.*, p. 368.
328. *Ibid.*, p. 368.





sabe que nosotros podemos vivir solamente dentro de envolturas, si es que queremos vivir».[329] En una palabra: «El proceso viviente encierra, pues, disolución y formación de envoltura. Sin disolución se produciría la rigidez; sin envoltura, la aniquilación».[330]

En la antropología de las situaciones límite la compasión toma la forma de la *envoltura*. Hay envolturas relativas a las instituciones, y también existenciales, relacionales: el amor, la amistad, la pater-(mater)nidad... Tomando como telón de fondo la antropología del sufrimiento de Karl Jaspers, la compasión se concibe como una relación de cobijo, de resguardo, una relación esférica, una «praxis de dominio de la contingencia». Compadecer es proteger, física y simbólicamente. Sabemos con toda seguridad que la compasión es una protección *provisional* frente al sufrimiento, pero es lo único que tenemos, es el precio a pagar por nuestra finitud.

* * *

Una vez resumidas tres concepciones antropológicas fundamentales sobre el sufrimiento humano, llega ahora el momento de considerar nuevas posibilidades y características para una ética de la compasión. En primer lugar habría que admitir que ésta *no* tiene en su base a un filósofo en concreto, ni mucho menos a una corriente de pensamiento.[331] Al contrario, como he mencionado al final del capítulo anterior, se trata de un «espíritu» que se respira no únicamente en algunos pensadores «sensibles al sufrimiento» (como los que acabamos de ver), sino también en novelistas, artistas, músicos, de los que no se puede dar aquí cumplida cuenta.[332]

329. *Ibid.*, p. 369.
330. *Ibid.*, p. 370.
331. No deberíamos tener miedo de designar a una ética de la compasión como una ética radicalmente ecléctica.
332. En el caso de la música, sería interesante tener en cuenta a compositores como Oliver Messiaen *(Cuarteto para el fin de los tiempos)* y Arnold Schönberg *(Superviviente de Varsovia* y *Moisés y Aaron)*. En el de la literatura no hay que olvidar

En segundo lugar no estaría de más recordar que la compasión ha tenido tradicionalmente mala prensa en la filosofía moderna. Casos como los de Spinoza y Nietzsche son de sobras conocidos.[333] Para el primero, la compasión se define como «la tristeza surgida del daño del otro».[334] Más adelante, en la proposición 50 de la cuarta parte de la *Ética*, escribe el filósofo holandés: «La compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil».[335] En el *Escolio* que aparece a continuación, Spinoza señala que si se acepta su ontología, a saber, «si todas las cosas se siguen de la necesidad de una naturaleza divina y se hacen según las reglas eternas de la naturaleza», entonces uno «no se compadecerá de nadie», sino que «se ocupará de estar alegre». En un modelo como el de Spinoza en el que los seres humanos no son de carne y hueso sino sólo modos de la única substancia, no hay lugar para la compasión. Todos son intercambiables.[336] Como ha señalado Reyes Mate, «A Spinoza no le cabía en la cabeza que un "defecto" pudiera fundamentar una concepción ética. ¿Cómo podría convertirse, en efecto, lo que es indicio de privación de la dignidad humana en indicio de constitución de la dignidad humana? La ética había que buscarla en el verdadero conocimiento y no en un afecto tan poco agraciado».[337]

---

obras como, por ejemplo, la de Samuel Beckett *(Fin de partida)*, Vasili Grossman *(Vida y destino)*, además, como ya se verá, de testimonios de los supervivientes de los campos nazis (especialmente Primo Levi y Jorge Semprún). La serie novelística de Patricia Highsmith sobre el personaje de Tom Ripley es también sumamente sugerente. En el de la pintura, recomiendo prestar atención a la obra de Francis Bacon, Zoran Music y Alberto Giacometti. En cine es imprescindible ver *Shoah* de Claude Lanzmann y *Noche y niebla* de Alain Resnais, etc.

333. Véase, en lo que sigue, R. Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 223 y ss.

334. B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, III parte, proposición 22, escolio.

335. *Ibid.*, IV parte, proposición 50. En la edición de la *Ética* de Vidal Peña se traduce esta proposición así: «La conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil».

336. R. Mate, *Memoria de Occidente, op. cit.*, p. 223.

337. *Ibid.*, p. 224.





Junto a Spinoza, el otro gran crítico de la compasión en la modernidad es Nietzsche. Es conocido el capítulo de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* titulado «De los compasivos». Nietzsche aborda la cuestión tanto desde el punto de vista del que ofrece compasión como del que la recibe. El «noble», escribe Nietzsche, se exige de sí mismo no causar vergüenza, tener pudor ante todo lo que sufre. Zaratustra no soporta a los misericordiosos, los que son «bienaventurados en su compasión» porque «les falta demasiado pudor».[338] Zaratustra sostiene que si no tiene más remedio que ser compasivo no quiere ser llamado así, prefiere «serlo de lejos». Frente al sufrimiento y la compasión, al igual que Spinoza, Nietzsche realiza una apología de la alegría: «Desde que hay hombres el hombre se ha alegrado demasiado poco: ¡tan sólo esto, hermanos míos, es nuestro pecado original!».[339] Y añade: «Y aprendiendo a alegrarnos mejor es como mejor nos olvidamos de hacer daño a otros y de imaginar daños». Para Nietzsche compadecerse del otro es algo vergonzoso, pero no solamente para el que ofrece compasión sino también para el que la recibe: «Pues me he avergonzado de haber visto sufrir al que sufre, a causa de la vergüenza de él; y cuando le ayudé, ofendí duramente su orgullo».[340] Frente a una ética de la compasión Nietzsche defiende la fortaleza y el orgullo, porque, en el fondo, la compasión no evita el sufrimiento, al contrario, lo aumenta: «¿En qué lugar del mundo se han cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo he provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos?».[341] Aquí aparece el Nietzsche más moralista. El discurso de Zaratustra nos previene de los males de la compasión.[342]

338. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1979, p. 135.

339. *Ibid.*, p. 136.

340. *Ibid.*, p. 136.

341. *Ibid.*, p. 137.

342. Uno de los fragmentos más críticos con la compasión aparece en *El Anticristo*. Escribe Nietzsche: «Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles, el cristianismo». (*Id.*, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1978, p. 28.)

En unas antropologías como las de Spinoza o Nietzsche la compasión es un vicio, algo que hay que desterrar completamente. Frente a ella, la alegría. No puede haber compasión en una visión del mundo humano dominada por la fortaleza sino sólo en aquella que comprende que nuestro modo de ser en el mundo es frágil y vulnerable. Tampoco es concebible la compasión si creemos que avergonzarse de esta vulnerabilidad es tener vergüenza de la condición humana. No hay lugar para la compasión en un universo en el que la debilidad es intolerable.

## 4.10. *Ética y compasión*

A partir de los aspectos ya mencionados en los apartados anteriores –tales como el cuerpo, el símbolo, la experiencia, la respuesta, la memoria, la libertad, y teniendo como telón de fondo algunas de las ideas de autores que acabo de comentar–, sostengo que la ética que aquí se presenta se configura *críticamente* respecto a *tres principios* fundamentales típicos de las éticas metafísicas: el *Bien*, el *Deber* y la *Dignidad*. Frente a éstos voy a proponer como conclusión de todo lo expuesto hasta ahora estos tres enunciados básicos para una ética de la compasión:

1. No hay ética porque sepamos qué es el «bien», sino porque *hemos vivido y hemos sido testigos de la experiencia del mal.*
2. No hay ética porque uno cumpla con su «deber», sino porque *nuestra respuesta ha sido adecuada, aunque nunca pueda ser suficientemente adecuada.*
3. No hay ética porque seamos «dignos», porque tengamos dignidad, porque seamos personas, sino *porque somos sensibles a lo indigno, a la indignidad, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos, a los que no son personas.*

El primer enunciado tiene que ver con la cuestión del *bien*. A menudo somos más platónicos de lo que creemos. Quiero decir con esto que





pensamos que si somos capaces de responder a la pregunta *¿qué es el bien?* y *¿cómo podemos alcanzarlo?* tendremos, éticamente hablando, éxito asegurado. Sin embargo, ya se ha advertido de la peligrosidad de las concepciones platónicas y de aquellos que hablan «en nombre del bien». Es el caso de Vasili Grossman en su novela *Vida y destino*:

> En la cabeza de aquel hombre viejo, sucio y andrajoso reinaba el caos. Profesaba una moral grotesca y ridícula, al margen de la lucha de clases.
>
> –Allí donde hay violencia, explicaba Ikónnikov, impera la desgracia y corre la sangre. He sido testigo de los grandes sufrimientos del pueblo campesino, aunque la colectivización se hacía en nombre del bien. Yo no creo en el bien, creo en la bondad.
>
> –Según sus palabras, deberíamos horrorizarnos cuando, en nombre del bien, ahorquen a Hitler y a Himmler. Horrorícese, pero no cuente conmigo, respondió Mijaíl Sídorovich.
>
> –Pregunte a Hitler, objetó Ikónnikov, le dirá que incluso este campo se erigió en nombre del bien.[343]

A mi juicio es necesario deconstruir la idea del bien y mostrar su enorme peligrosidad ética. Por esta razón hace algunos años, en un libro anterior, me propuse configurar una filosofía antropológica que tuviera como horizonte ético la *experiencia histórica del mal*, del mal en sentido corpóreo, carnal, no en el metafísico, del mal como dolor, como sufrimiento.[344]

El bien y el mal no son, como algunos pretenden hacernos creer, equivalentes. Mientras que el bien es una «idea metafísica» (Platón), el mal es una «experiencia física», y es el sufrimiento –no la razón, como pensaba Descartes–, lo que está «mejor repartido del mundo». Nadie ha llegado al paraíso, y si alguien ha estado allí no ha vuelto para contarlo. Desgraciadamente, en cambio, hay muchos que han sido durante algún tiempo «habitantes del infierno», y algunos de ellos han

343. V. Grossman, *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, p. 25
344. Véase J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004.

regresado. A nosotros nos concierne preguntarnos si merece la pena escuchar su testimonio.

Para mostrar con mayor claridad las diferencias existentes entre una ética de la compasión y una de «orientación al bien» voy a comentar a continuación algunas ideas que el filósofo canadiense Charles Taylor expone en el primer capítulo de su libro *Fuentes del yo* titulado «La identidad y el bien».[345] Comienza diciendo Taylor que gran parte de la filosofía moral contemporánea se ha centrado en lo que es correcto en vez de en lo que es bueno, «en definir el contenido de la obligación en vez de en la naturaleza de la vida buena».[346] En el primer capítulo de su libro Taylor examinará la «ontología moral» que subyace a nuestras intuiciones morales y espirituales: «¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas?». Por «dar sentido» entiende Taylor «la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas», esto es «qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto».[347]

En la modernidad la ontología moral ha sido tajantemente omitida porque la naturaleza pluralista de la sociedad lo facilita. Por eso Taylor presenta su libro como un intento de recuperación de la ontología moral, como un intento que mostrará la ineludibilidad de los marcos referenciales (y de la orientación al bien) para la construcción de la identidad. Taylor va a dejar bien claro que la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales independientemente de que la reconozcamos o no.[348] El filósofo canadiense argumenta, y no le falta razón, que cualquier acción tiene lugar dentro de un determinado marco referencial, y critica todas las filosofías (individualistas y naturalistas) que niegan tales marcos. Para él, el utilitarismo clásico es un buen ejemplo porque rechaza cualquier distinción cualitativa e intenta explicar todos los objetivos humanos como si tuvieran una misma base. Esta tesis, para Taylor, es profundamente errónea, porque

345. C. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
346. *Ibid.*, p. 17.
347. *Ibid.*, p. 22.
348. *Ibid.*, p. 24.





no es posible habitar el mundo sin marcos referenciales que proporcionen «el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales».[349] Hasta aquí una ética de la compasión nada tiene que objetar, porque es evidente, como ya se ha mostrado, que no es posible deshacernos de los marcos referenciales. Sin embargo, a diferencia de lo que Taylor sostiene, *sí que es posible transgredirlos*.

Está claro que la moral es uno de esos marcos, pero si hay ética, si la ética es posible, es porque existen «zonas sombrías de la moral». Taylor tiene razón cuando afirma que siempre estamos en un marco referencial, en un «mundo», pero su análisis no es suficiente, ni siquiera relevante, porque lo decisivo desde un punto de vista ético no es sino cómo nos situamos *hic et nunc* en relación a un determinado marco. Por eso nos separamos de Taylor cuando escribe:

> La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana.[350]

A diferencia de Taylor, para una ética de la compasión la condición humana no se realiza viviendo dentro de un horizonte de sentido sino transgrediéndolo. Vivir «humanamente» no es «llegar a ser lo que uno es», sino todo lo contrario, ser otro, ser distinto. De ahí que frente a la propuesta del filósofo canadiense, una ética de la compasión entienda que la vida no tiene una significación estable. Si hay vida es que hay ineludiblemente inestabilidad, porque no vivimos completamente protegidos por los marcos referenciales. Es verdad que, como bien dice Taylor, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y ésos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las

349. *Ibid.*, p. 42.
350. *Ibid.*, p. 43.

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.

cosas para nosotros, pero esto no es lo decisivo.[351] Lo que una ética de la compasión subraya, además de admitir, como no podría ser de otro modo, que vivimos en un espacio moral, es que la ética es un acontecimiento, una situación en la que los marcos referenciales heredados –la gramática– son puestos radicalmente en cuestión, una situación en la que la «orientación al bien» (por utilizar la expresión de Taylor) que domina en un espacio moral determinado, salta por los aires. ¿Cómo interpretar si no el relato evangélico del samaritano?

Taylor vuelve insistentemente sobre la idea de que «una persona que careciera por completo de marcos referenciales estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico».[352] Evidentemente tiene toda la razón, aunque no dice nada que un lector de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein no supiera. Pero me parece, insisto, que esta no es la cuestión verdaderamente relevante. No se trata ni de valorar la importancia de los marcos referenciales ni la del espacio moral, que están fuera de toda duda, ni tampoco la posibilidad de cambiar unos marcos por otros, sino de mostrar que la respuesta ética rompe con el «espacio moral». Una respuesta es ética si los marcos referenciales se agrietan. Y no hay ética alguna que «encaje» con los órdenes morales porque *la ética es siempre una respuesta íntima* mientras que *la moral es pública*.

En el apartado 2.2 de sus *Fuentes del yo* Taylor intenta todavía, si cabe, ir más allá. Fiel a su propósito inicial va a introducir aquí la cuestión del *bien*. Este es el aspecto más interesante (y discutible) de la aportación de Taylor. Su tesis queda formulada de modo taxativo así:

> Somos seres vivientes con órganos que funcionan independientemente de las comprensiones o interpretaciones que tengamos o hagamos de nosotros mismos, o de los significados que las cosas encierran para nosotros. Pero sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.[353]

351. *Ibid.*, p. 45.
352. *Ibid.*, p. 47.





Es evidente, como señala Taylor, que uno es un yo en referencia a quienes le rodean, pero no deberíamos pasar rápidamente por la cuestión de la «orientación al bien». Parece que a Taylor le interesa subrayar el hecho de que «yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo»[354] y que «soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores».[355] Para una ética de la compasión el análisis de Taylor es importante, pero no decisivo. En nuestro caso lo relevante es que el yo *no* se constituye *éticamente* en relación al bien sino en respuesta al sufrimiento del otro. En otras palabras, una ética de la compasión corroboraría sin duda las críticas de Taylor al individualismo moderno, pero pretende ir mucho más allá, porque el filósofo canadiense no establece diferencia alguna entre «moral» y «ética». Está claro que todo el mundo nace en un marco de referencia o, como dice Taylor en otro lugar, en un «imaginario social».[356] Es evidente que nada podemos hacer para romper (absolutamente) con el mundo heredado y que, por otro lado, es posible un cambio (revolucionario) de este mundo, puesto que siempre vivimos en un imaginario social (premoderno, moderno o postmoderno), pero lo que una ética de la compasión subraya es que la ética no es la moral. La moral está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el «interior» de un imaginario social, la ética en cambio es la respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe con todo imaginario social. Una ética de la compasión podría conce-

353. *Ibid.*, p. 50.
354. *Ibid.*, p. 51.
355. *Ibid.*, p. 52.
356. «Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.» (*Id., Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 37.)

derle a Taylor el hecho de que el «yo» se configura moralmente en una «orientación hacia el bien» en un «espacio moral», pero el «yo ético» no. Éste se forma (siempre provisionalmente) en la respuesta que *hic et nunc* da al sufrimiento del otro poniendo en cuestión su imaginario social. Mientras que para Taylor existe una conexión entre el «sentido del bien» y el «sentido del yo», para una ética de la compasión el «sentido del bien» es irrelevante en el caso del «yo ético». En resumen: uno puede tener una conducta intachable desde el punto de vista moral y ser perfectamente insensible al dolor del otro, del que ha sido excluido (por el mismo imaginario social) de la condición humana, de la dignidad humana.[357]

Así pues, frente a un análisis como el de Taylor, una ética de la compasión se configura como la respuesta a la experiencia del mal, del sufrimiento, una respuesta a una interpelación imposible de prever y de planificar, a una demanda que irrumpe de forma radical, que llega sin avisar y que rompe todos nuestros planes y todas nuestras expectativas, todas nuestras normas y todos nuestros códigos. Repitámoslo una vez más, la ética es la respuesta que doy aquí y ahora al sufrimiento del otro.

* * *

El segundo enunciado tiene que ver con el *deber*. Si quiero insistir en este aspecto es, en primer lugar, porque me parece que vivimos, paradójicamente, en una época excesiva y radicalmente deontológica. Es curioso comprobar cómo en un momento como el actual en el que más que nunca se afirma que habitamos un tiempo de crisis de valores, parece que está a la orden del día por parte de muchos colectivos redactar «códigos deontológicos». A diferencia de lo que sucede en el

357. Una ética como la de Taylor no puede dar cuenta de fenómenos como los que describe Adriana Cavarero en su libro *Horrorism*. Véase A. Cavarero, *Horrorism. Naming Contemporany Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2009. Puede verse también M. Marzano, *La mort spectacle*, París, Gallimard, 2007.





caso de la moral, la ética es ajena a tales códigos. Como ya he señalado, ésta nada tiene que ver con marco normativo-simbólico alguno (moral) o, como acabamos de ver, con el «imaginario social». La ética no es la moral. Emmanuel Levinas mantiene esta importante diferencia cuando dice:

> La distinción entre lo ético y lo moral es aquí muy importante. Por moral entiendo yo una serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico. [...] Como *prima philosophia*, la ética no puede ella misma dar leyes a la sociedad, o dictar reglas de conducta por las que la sociedad se revolucione o se transforme.[358]

Como he mostrado antes a propósito de la libertad, en el conocido pasaje del Evangelio de Lucas (Lc 10, 30-38) un samaritano responde a la apelación de un hombre herido. Recordemos este relato. La historia comienza en el momento en el que un «doctor de la ley» le pregunta a Jesús: «¿Quién es mi prójimo?». Y el maestro le responde:

> Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones, que le despojaron de todo, le molieron a golpes y se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente, bajaba un sacerdote por aquel camino y, al verlo, cruzó al otro lado y pasó de largo. Igualmente, un levita que iba por el mismo sitio, al verlo, cruzó también y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de camino llegó hasta él y, al verlo, se compadeció, se acercó a él, le vendó las heridas después de habérselas ungido con aceite y vino, lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a la posada y se ocupó de cuidarlo. Al día siguiente sacó dos denarios y se los dio al posadero diciéndole: «Cuida de él, y lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando vuelva». ¿Cuál de estos tres te parece que vino a ser prójimo del que había caído en manos de los ladrones? El doctor de la ley respondió: El que se compadeció de él. Díjole entonces Jesús: Pues anda y haz tú lo mismo.

358. E. Levinas, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 213.

El doctor de la ley pregunta «¿quién es mi prójimo?», busca una respuesta «substancial». Jesús le invierte radicalmente la pregunta y no le responde *quién es su prójimo* sino *de quién él es prójimo*, porque lo relevante desde una perspectiva ética no es «quién es *mi* prójimo» sino «*de quién* soy prójimo yo». Y hay algo más. Jesús –insisto– no da una respuesta «substancial» sino «relacional», muestra cómo se constituye el sujeto ético. Jesús le dice al doctor de la ley que para ser sujeto ético hay que partir del dolor del otro y responder *compasivamente* a este dolor. Lo relevante no es el «prójimo» sino la «projimidad», y ésta es *aproximación*.[359]

No es decisivo en el relato de Lucas el *deber* moral sino la *respuesta* ética, porque los tres caminantes poseen moral, parten de un «espacio moral» pero sólo uno, el samaritano, da respuesta a la interpelación del otro, y, lo que es más importante, la da *en contra* de su moral. Frente al «yo moral» (el sacerdote y el levita) interesado por el *deber*, sea cual fuere éste, el samaritano intenta «adecuar» su respuesta a una situación singular, sabiendo, por otro lado, que nunca será «suficientemente adecuada», porque él no es competente en responder, no sabe *cómo debe* responder, porque su respuesta no puede «encajar» en una norma sino todo lo contrario, la tiene que infringir. Si el samaritano hubiera actuado por deber, si hubiera respetado la ley, nunca se habría detenido a ayudar al hombre herido.[360] La respuesta del samaritano abre una *zona sombría* en el deber moral.

Así pues, lo que resulta decisivo en una ética de la compasión no es la *obediencia al deber*, a un imperativo, el «respeto a la ley» (como sería el caso de la moral de Kant) sino la forma de responder a la interpelación ajena, a la presencia y a la ausencia del otro, a su apelación y a su demanda. Y es necesario insistir en que *no* hay «formas establecidas *a priori*» que nos guíen u orienten respecto a cuál debería ser la «respuesta adecuada». No hay manera de saber qué respuesta es la correcta *antes* de que se haya producido la interpelación. Por eso la respuesta ética siempre es radicalmente *aposteriorística*. La «forma» que debería

359. R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 146.
360. C. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, *op. cit.*, p. 85.





tener esta respuesta no podrá establecerse de antemano. No se puede decidir *a priori*, desde una perspectiva ética, cómo hay que responder.[361] El samaritano *improvisa* una respuesta a la llamada de dolor del hombre herido, y ésta –para ser compasiva– tiene que desobedecer la ley moral de su imaginario social.

En este sentido hay que recordar una vez más a los educadores y a los pedagogos que, desde el punto de vista de una ética de la compasión, no hay ni podrá haber nunca «competencias éticas». Esta noción es una *contradictio in adjecto*. Si hay ética es precisamente porque *no* somos competentes y, lo que es más importante, nunca podremos serlo. No hay respuestas *completamente* adecuadas, siempre vivimos en la provisionalidad, en la revisión, en la recontextualización y, por lo tanto, no puede existir una «buena conciencia» ética. «Ser ético» es *no sentirse nunca lo suficientemente bueno*.

* * *

El tercer enunciado tiene que ver con la *dignidad*. Schopenhauer ya advirtió en su *Parerga y paralipómena* lo siguiente:

> Mientras mi ética siga siendo ignorada por los catedráticos, posee validez en las universidades el principio moral kantiano, y entre sus distintas formas la preferida ahora es la de la «dignidad del ser humano». [...] En oposición a la forma mencionada del principio moral kantiano, quisiera establecer la siguiente regla: con cada persona con la que se entra en contacto, no se ha de emprender una estimación objetiva de ella según el valor y la dignidad, esto es, no hay que considerar la maldad de su voluntad, ni la limitación de su entendimiento, ni la absurdidad de sus conceptos; pues lo primero podría despertar fácilmente odio, lo último desprecio hacia ella; sino que se

361. Para continuar con la imagen que hemos tomado al principio de este ensayo, una moral que pretendiera decirle a Sophie cómo tendría que haber actuado en el andén de Auschwitz supondría la negación de la ética.

> han de tener presentes su sufrimiento, su necesidad, su miedo, sus dolores; así, uno se sentirá emparentado con ella, simpatizaremos con ella y, en vez de odio o desprecio, sentiremos compasión por ella, lo cual no es otra cosa que el *agape* invocado en el Evangelio. Para no despertar ningún odio ni ningún desprecio, lo más indicado no es la búsqueda de una supuesta dignidad, sino, al revés, el criterio de la compasión.[362]

Schopenhauer es claro y contundente en su crítica a Kant. La dignidad es definida como un «fin en sí», pero Schopenhauer advierte que esta expresión –«fin en sí»– es una *contradictio in adjecto*, porque todo fin es tal porque «es querido». «Fin en sí» sería como decir «amigo en sí», algo absurdo, sin duda. Sólo, señala Schopenhauer, podría sostenerse la expresión «fin en sí» *(dignidad)* si apelamos a un *principio teológico*, como en el caso del *bien* y del *deber*, algo que Kant no estaba dispuesto a admitir y que Schopenhauer se encarga de desenmascarar. La ética de Kant es una moral teológica disfrazada.[363]

Algunos filósofos contemporáneos también han advertido de las dificultades y peligros de esta noción.[364] En primer lugar Roberto Esposito ha argumentado que *la dignidad es un dispositivo biopolítico que siempre excluye algo o a alguien*. No es posible hablar de dignidad sin este dispositivo excluyente. En el caso de Kant, la dignidad se contrapone al «precio» y es una propiedad de todos los seres humanos o cualesquiera otros seres racionales. La base de la segunda formulación

362. A. Schopenhauer, *Parerga y paralipómena. Escritos filosóficos sobre diversos temas*, Madrid, Valdemar, 2009, pp. 720-721.

363. Para Schopenhauer, todo valor es relativo, es «para alguien», es comparativo. (Véase A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 203-204).

364. Véanse los libros de R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000; R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009; G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000; J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.





de su imperativo categórico la encontramos justamente aquí. Pero entonces la pregunta resulta obvia: ¿qué sucede con todos aquellos que han sido excluidos de la dignidad? O dicho de otro modo, ¿cómo hay que actuar con los «indignos»? Esta pregunta, como ha mostrado Esposito, no se puede resolver ampliando el concepto de dignidad o de persona, sino todo lo contrario. De lo que se trata es de rechazarlo, o, al menos, de rechazarlo en los términos en los que la filosofía moral (ilustrada) lo ha planteado. En una palabra: la dignidad es un dispositivo excluyente, cómplice de teorías y prácticas biopolíticas.[365]

En una línea parecida Richard Rorty también ha mostrado que la tradición metafísica occidental, de Platón a Kant, ha intentado convencernos de que la gran pregunta ética debía ser «¿por qué debo ser moral?» o, lo que es lo mismo, de la necesidad de encontrar un *fundamento* de mis acciones morales. Kant, además, en la *Crítica de la razón pura* sentó cátedra respecto a que la pregunta que la ética debería responder no es otra que «¿qué debo hacer?», y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* creyó demostrar que solamente un imperativo categórico podría dar respuesta *moral* a esta pregunta. Como Rorty indica de forma convincente: «La filosofía moral ha venido ignorando sistemáticamente el caso mucho más común: el de la persona cuyo trato hacia un espectro más bien reducido de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente al sufrimiento de los que quedan fuera de ese espectro, aquellos que él ve como pseudohumanos».[366]

365. «¿No estaba destinada la categoría de persona a ser el punto de articulación definitiva entre derecho y vida, subjetividad y cuerpo, forma y existencia? Desde luego, siempre se puede responder –como se hace a menudo– que no está lo suficientemente extendida como para producir los efectos deseados. [...] La respuesta que contienen las páginas siguientes se orienta en una dirección distinta, si no opuesta. En ella se asoma la hipótesis, más inquietante, de que el sustancial fracaso de los derechos humanos –la fallida recomposición entre derecho y vida– se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino *en razón* de ésta.» (R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, op. cit.*, pp. 14-15).

366. R. Rorty, *Verdad y progreso, op. cit.*, p. 231.

La moral metafísica cree que un individuo respeta a otro porque «posee dignidad», porque es «persona», porque es «humano». Pero, en realidad, el problema es bien distinto. La cuestión no es cómo uno se comporta con el que es como él, con el que está incluido en su comunidad, en su especie, en su raza, la cuestión no es cómo uno se relaciona con el que es persona, humano o digno, sino al revés, con el que *no* lo es. De nuevo ha sido Richard Rorty muy claro al respecto: «Para hacer que los blancos tengan más consideración hacia los negros, los varones hacia las mujeres, los serbios hacia los musulmanes o los heterosexuales hacia los homosexuales [...] no sirve de nada decir con Kant: observad que lo que tenéis en común, vuestra humanidad, es más importante que todas esas triviales diferencias. Pues las personas a las que estamos tratando de convencer replicarán que ellos no observan nada parecido. Tales personas se consideran moralmente insultadas ante la sugerencia de que deberían tratar a alguien que no es de su sangre como si fuera un hermano [...]. Se ofenden ante la idea de tratar a gente a la que no ven como humanos como si lo fueran».[367]

La dignidad que las metafísicas morales esgrimen como punta de lanza de su código no es, en el fondo, más que un «dispositivo» que establece una diferencia radical entre los que la poseen y los que no. Pero, al mismo tiempo, este es un dispositivo que justifica determinadas prácticas perversas. «Hemos establecido, sigue diciendo Rorty, un contraste entre *nosotros*, los *verdaderos* humanos, y otros ejemplos rudimentarios, o perversos, o deformes de humanidad».[368]

También el filósofo italiano Giorgio Agamben ha argumentado en su libro más interesante que después de lo sucedido en Auschwitz no es posible una ética de la dignidad. Auschwitz es el final y la ruina de este tipo de ética. Auschwitz nos enseña que los que sobrevivieron no consiguieron poner a salvo su dignidad. Al contrario, escribe Agamben, Auschwitz muestra que se pueden «perder la dignidad y la decencia más allá de toda imaginación» y que siga habiendo todavía vida «en la degradación más extrema: este es el mensaje atroz que los

367. *Ibid.*, p. 233.
368. *Ibid.*, p. 234.





supervivientes llevan a la tierra de los hombres desde el campo».[369] Lo que Agamben pone de manifiesto es que una ética de la dignidad no supera la prueba de Auschwitz y, en consecuencia, no es una ética a la altura de los acontecimientos de nuestro tiempo.

Para comprender la crítica que Agamben realiza a las éticas de la dignidad basta con prestar atención a los supervivientes, a los testigos, y, entre ellos, al que probablemente más y mejor ha sido capaz de empalabrar su terrible experiencia, Primo Levi. En el tercer volumen de su *Trilogía* titulado *Los hundidos y los salvados*, escribe:

> Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado. Además, todos habíamos robado: en las cocinas, en el campo, en la fábrica, en resumidas cuentas «a los otros», a la parte contraria, pero habíamos hurtado; algunos (pocos) habían llegado incluso a robarle el pan a su propio amigo. Nos habíamos olvidado no sólo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos esperado, porque, como los animales, estábamos reducidos al momento presente.[370]

Está claro que sería una crítica demasiado fácil y anacrónica preguntarle a Kant cómo se puede responder a la situación de Levi desde su «razón práctica». Pero no lo sería si acudimos a los principales filósofos morales neokantianos: Rawls, Apel, Habermas o, incluso a filósofas como Martha C. Nussbaum, que aun separándose en algunos aspectos de Rawls no deja de sentir simpatía y valorar su obra.[371] Como Giorgio Agamben ha mostrado, sería interesante realizar un experimento a través de una «máquina del tiempo» y colocar al profesor

369. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 71.
370. P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989, p. 65.
371. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 22-23.

Karl-Otto Apel en medio de Auschwitz para que comprobara *in situ* su «ética del diálogo». Prefiero no imaginarme cómo argumentaría allí en favor de su teoría de la comunicación.[372]

Finalmente, la filósofa norteamericana Judith Butler también se ha ocupado de la cuestión de la dignidad, aunque desde otra perspectiva. En primer lugar, Butler parte de una tesis que comparto plenamente: una ética no sólo surge en un contexto de relaciones sociales, sino que la forma que adopta cambia en función de este contexto, en función del trayecto histórico en el que tiene lugar.[373] Pero además, ella sostiene algo decisivo. Advierte del peligro de comprender lo humano en términos de «representación», esto es, configurado o definido en un discurso. Al contrario. Como vamos a ver en el *Excursus* que viene a continuación, lo humano, si es humano, deberá expresar también el fracaso de toda representación, o de cualquier «práctica representativa». En otras palabras, si lo humano o la humanidad es capturado por una «representación» (o, lo que sería equivalente, por una definición o un concepto), entonces «lo humano» (léase aquí «la dignidad», o «la persona») se convierte en un mecanismo de poder, de destrucción, de exclusión, de violencia, de inhumanidad.

La «humanidad» no puede ser nunca un concepto, no puede definirse, ni con palabras ni con imágenes, no puede ser nunca una propiedad, «algo que se tiene» (sea por naturaleza o por cultura). Por tanto, desde la perspectiva de una ética de la compasión no nos queda otra alternativa que renunciar a la noción de «dignidad» (o incluso a la de «persona»). La ética, entonces, nada tiene que ver con el «respeto a la dignidad» (Kant), ni con la «equidad» (Rawls), ni con la «razón comunicativa» (Habermas), ni con las «capacidades» (Nussbaum), sino con la compasión, con la *sensibilidad* frente al dolor del otro, sea humano o no (Schopenhauer), con la *respuesta* al sufrimiento en un *ámbito íntimo,* dual, cara a cara.

Digámoslo una vez más: la ética es la respuesta a una interpelación extraña, una respuesta contra las normas, una respuesta transgresora que pone en cuestión el orden (normativo-simbólico) de un mundo. Y, por eso, las nociones éticas fundamentales no son ni el bien, ni el deber, ni la dignidad, sino el *sufrimiento,* la *sensibilidad* y la *compasión* frente al dolor de los demás. Entonces, lo que nos convierte en humanos no es la fidelidad o la obediencia a unas normas, a un código universal y absoluto, sino el reconocimiento de la radical *fragilidad* y *vulnerabilidad* de nuestra condición, el hecho de que no podemos eludir el tener que responder ante el lamento de aquel otro doliente que me encara y me apela, y de que aunque no le responda, ese «no responder» es ya una forma de respuesta, la *indiferencia.*

372. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, op. cit.,* p. 67.
373. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad, op. cit.,* p. 13.





Es verdad que no tenemos ninguna obligación de ser compasivos, es verdad, y en ningún momento he intentado decir lo contrario. Este libro no quiere ser ni una invitación a la compasión ni mucho menos una declaración de buenas intenciones. Pero la ética, si quiere mantener este nombre y distinguirse de la moral y del moralismo, si quiere responder al reto del nihilismo, del relativismo y del escepticismo, si desea ser fiel a lo único que puede ser fiel, a la condición humana –una condición que no excluye la inhumanidad sino que la reconoce como uno de sus elementos constitutivos–, la ética, pues, no puede concebirse si no es como la respuesta compasiva que damos a los heridos que nos interpelan en los distintos trayectos de nuestra vida al bajar de Jerusalén a Jericó.

* * *

Me gustaría terminar presentando una «escena de compasión». En su libro *La escritura o la vida,* Jorge Semprún cuenta los últimos momentos de la vida de Maurice Halbwachs, su maestro, en el campo de concentración de Buchenwald:

> El profesor Maurice Halbwachs había llegado al límite de la resistencia humana. Se vaciaba lentamente de sustancia, alcanzada la fase última de la disentería, que se lo llevaba en la pestilencia.
>
> Un poco más tarde, mientras yo le contaba lo primero que se me

pasó por la cabeza, sencillamente para que escuchara el sonido de una voz amiga, abrió de repente los ojos. La congoja inmunda, la vergüenza de su cuerpo delicuescente eran perfectamente legibles en ellos. [...]

Entonces, presa de un pánico repentino, ignorando si podía invocar a algún Dios para acompañar a Maurice Halbwachs, consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta, tratando de dominarla, de timbrarla como hay que hacerlo, unos versos de Baudelaire. Era lo único que se me ocurría:

*O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...*

La mirada de Halbwachs se torna menos borrosa, parece extrañarse. Continuo recitando. Cuando llego a

*...nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons,*

un débil estremecimiento se esboza en los labios de Maurice Halbwachs.

Sonríe, agonizando, con la mirada sobre mí, fraterna.[374]

Semprún acompaña a su maestro en la agonía con un poema de Baudelaire. Y años después, al rememorar la escena, al recordar que, a diferencia de lo que Wittgenstein pensaba, la muerte sí se vive, escribe:

> Así, paradójicamente, por lo menos a primera y corta vista, la mirada de los míos, cuando les quedaba alguna, por fraterna que fuera –porque lo era, más bien–, me remitía a la muerte. Era ésta la sustancia de nuestra fraternidad, la clave de nuestro destino, el signo de pertenencia a la comunidad de los vivos. Vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión. Nuestro ser estaba definido por eso: estar junto al otro en la muerte que avanzaba. Mejor dicho, que maduraba dentro de nosotros, que nos alcanzaba como un mal luminoso, como una luz cruda que nos devoraría. Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad.[375]

374. J. Semprún, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 35-36.
375. *Ibid.*, p. 37.





En el recuerdo de la muerte de Halbwachs define Semprún la compasión como la experiencia de la muerte, como la experiencia compartida de la muerte. Porque nadie muere en el lugar del otro, él no puede ocupar el sitio de su maestro, pero vive su muerte, le acompaña en su morir con unos versos de Baudelaire.

> A Maurice Halbwachs –continúa Semprún– también lo había estrechado entre mis brazos ese último domingo. Estaba tumbado en la litera del medio del camastro de tres niveles, justo a la altura de mi pecho. Deslicé mi brazo por debajo de sus hombros, me incliné hacia su rostro, para hablarle muy de cerca, lo más suavemente posible. Le acababa de recitar el poema de Baudelaire, como se recita la oración de los agonizantes. Él, Halbwachs, ya no tenía fuerzas para hablar. Había ido al encuentro de la muerte todavía más lejos que este judío desconocido sobre el que yo me inclinaba ahora. [...] Lo tomé entre mis brazos, acerqué mi rostro al suyo, quedé sumergido por el olor fétido, fecal, de la muerte que crecía dentro de él como una planta carnívora, flor venenosa, deslumbrante podredumbre. Me dije, en un instante de irrisión deliberada, para ayudarme a atravesar este instante invivible, a vivirlo sin complacencia por lo menos, en el rigor de una compasión no patética, me dije que por lo menos en Buchenwald habría aprendido eso, a identificar los múltiples olores de la muerte.[376]

## 4.11. Excursus I: *Ética y vulnerabilidad (Levinas y Butler)*

Voy a considerar brevemente en este *Excursus* algunas ideas de la obra de Judith Butler. Me parece que sus libros más recientes configuran una reflexión sobre la *vulnerabilidad* de la condición humana enormemente sugerente para una ética de la compasión.[377] Uno de los textos

376. *Ibid.*, p. 55.
377. Reflexión que Butler construye a partir de la noción de *experiencia ética* de Levinas. Hay, claro está, además de Levinas, otros autores que planean bajo los

básicos al que voy a referirme lleva por título *Vida precaria*.[378] El último de los ensayos de este volumen está dedicado íntegramente a pensar las relaciones humanas a partir de la «demanda del otro» (del *rostro*) de Emmanuel Levinas.

En primer lugar, Butler defiende una *antropología de la vulnerabilidad*. Ella parte del hecho de que hay algo que nos une: somos vulnerables al daño, al dolor, a la violencia, al miedo. A partir de aquí lanza una sugerencia: quizá nuestra responsabilidad política y ética se constituye a partir del reconocimiento de que la autosuficiencia y la soberanía no son propias de la vida humana. En otras palabras, *lo humano* es, por de pronto, el resultado de una «ruptura de la autosuficiencia», del hecho de que nadie puede tener, ni pretender tener, el control absoluto de su existencia. En una palabra, el dominio de una vida no puede estar asegurado.

La noción de «vida precaria» pretende expresar la facilidad con la que se puede eliminar una vida. Y es aquí el lugar en el que Butler acude a Levinas: «Emmanuel Levinas ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la precariedad de la vida, que comienza con la vida precaria del otro. Levinas usa el "rostro" como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia. De este modo, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión no es ajena a una ética de la no violencia; la agresión constituye la materia misma del debate ético».[379]

Butler admite que detrás de la ética de Levinas se halla una teología, pero añade que esto no impide que su punto de vista no sea útil para el análisis cultural que trata de describir de la mejor manera posible lo humano, y, especialmente, el sufrimiento. El rostro del que habla Levinas no debe entenderse como un rostro humano exclusiva-

textos de Butler, de forma positiva o negativa: Spinoza, Hegel, Adorno, Derrida, Foucault...

378. J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y de la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006. Véase también J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

379. *Id.*, *Vida precaria, op. cit.*, p. 20.





mente. Lo realmente decisivo es que comunica lo humano, esto es, la precariedad y la vulnerabilidad.

Ahora bien, ¿cómo utiliza Butler la filosofía de Levinas? ¿Qué pretende conseguir con ella? Butler está convencida de que por medio de una «transposición cultural de su filosofía es posible observar cómo las formas dominantes de representación pueden y deben ser destruidas para que algo acerca de la precariedad de la vida pueda ser aprendido».[380]

Lo más importante de la filosofía de Levinas es, para Judith Butler, la cuestión de la *demanda*: «La estructura de la demanda es importante para entender cómo se introduce y se sostiene la autoridad moral si aceptamos que cuando hablamos no sólo nos dirigimos a otros, sino que de algún modo ingresamos a la existencia, por así decirlo, a partir de la demanda, y algo acerca de nuestra existencia puede ser precario cuando dicha demanda fracasa».[381]

Butler recoge esta idea fundamental de Levinas e insiste en una tesis que resulta decisiva para entender el pensamiento del filósofo lituano: el impacto de la demanda del otro nos constituye en *contra* de nuestra voluntad o, si se quiere, *antes* de que nuestra voluntad se constituya, antes de que se forme. De ahí que para Levinas, como ya se ha visto, la relación ética no se base en la autonomía, como pensaban Kant y la Ilustración, sino en una heteronomía originaria. Si queremos comprender cómo se transmite y se forma una demanda moral debemos abandonar la idea de que la autoridad moral es fruto de la voluntad propia. Para Levinas, y Butler insiste en ello, *el otro me interpela*. No estoy moralmente obligado porque me lo imponga a mí mismo (autonomía) sino que es el otro, su *aparición* repentina, inesperada, es el acontecimiento de la presencia del otro el que me interpela. Esta es, sin duda, la *experiencia* ética. Y es esta irrupción del otro la que tiende a arruinar mis planes, en el sentido en que me obliga a un replanteamiento radical, a una recomposición. Precisamente porque la presencia del otro está relacionada con la imprevisibilidad, a

380. *Ibid.*, p. 20.

381. *Ibid.*, p. 164.

uno no le queda más remedio que replantearse su situación a partir de la demanda del otro.

Ahora bien, Judith Butler pone énfasis en una idea fundamental, a saber, que no entenderemos lo que dice Levinas si interpretamos esa súbita aparición del otro, ese rostro, como una imagen, como una representación visual. *El rostro marca los límites de la traducción lingüística, expresa sin palabras el sufrimiento.* Como dice muy acertadamente: «Si tuviéramos que poner su significado en palabras, el rostro es aquello para lo que no hay palabras que puedan funcionar».[382] El rostro es desarticulador porque nadie controla ni puede controlar los términos por medio de los que es interpelado: «Ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad».[383]

A juicio de Butler, la «fenomenología del rostro» de Levinas nos proporciona una vía sumamente interesante para pensar, por ejemplo, la relación entre *representación* y *humillación*. Y, en segundo lugar, para configurar una ética de la no violencia.[384]

Butler señala que la violencia puede ocurrir a través de la producción de rostros, de caras, de cuerpos... Los medios de comunicación han encuadrado rostros para actuar de acuerdo con el marco que se les impone y el resultado es invariablemente tendencioso.[385] Se trata de «retratos mediáticos», dice Butler, puestos al servicio de la guerra. La «cara fotografiada» (sea la del verdugo o la de la víctima) parece esconder o desplazar el rostro, en el sentido de Levinas. «Desde el momento en que no hay vocalización de la pena o de la agonía –escribe Butler–, no hay ningún sentido de la precariedad de la vida que pueda verse u oírse a través de ese rostro.»[386]

Parece que nos movemos en un territorio de ambivalencia. Por un lado, las caras fotografiadas proporcionan una imagen de horror.

382. *Ibid.*, p. 169.
383. *Ibid.*, p. 175.
384. Esta idea es especialmente importante para los judíos que, como Butler, piensan en un movimiento post-sionista dentro del judaísmo.
385. J. Butler, *Vida precaria*, *op. cit.*, p. 177.
386. *Ibid.*, p. 178.





Ahora bien, se pregunta Butler, ¿no se acaban convirtiendo esas caras y esos cuerpos en un paradigma de lo humano? En el caso, por ejemplo, de Bin Laden o Saddam Hussein, se cree que lo humano se encuentra fuera o al margen de ese marco, de esa imagen. Se trata de un rostro humano en su deformidad y extremidad, no del rostro con el que se nos pide que nos identifiquemos. En ese caso, por un lado, el rostro se convierte en imagen, en cara, justamente lo que Levinas pretendía que no sucediese y, por otro, en una imagen «paradigmática» del mal que intenta, a la postre, justificar o legitimar, en este caso, la política militar norteamericana.[387]

Si leemos a Levinas, vemos que ninguna cara, que ninguna representación, puede agotar el rostro, el rostro entendido como sufrimiento, como el llanto o el grito del que sufre. Pero si ese llanto se representa por medio de una imagen, de una cara, de una fotografía, nos encontramos siempre con una representación *inadecuada*. En una palabra, cualquier imagen o figura tiene que poder subrayar *la inconmensurabilidad de la representación*. Estrictamente hablando, *el rostro no representa nada*, no puede representar o no se puede agotar en la representación. Justamente todo lo contrario, *el rostro es lo que desborda toda posible representación, toda posible comprensión*. Así, para que una representación pueda expresar lo humano tiene que fracasar como representación, debe mostrar su fracaso. Esta es la paradoja de la representación que hay que mantener vigente para comprender el rostro.

Lo humano, entonces, no se identifica ni con la representación, no puede identificarse con ella (sería una forma de «idolatría»), ni con lo irrepresentable, lo que significaría una especie de «victoria póstuma del verdugo», sino que se trata más bien de *lo que limita el éxito de cualquier práctica representativa*. «Para Levinas, escribe Butler, lo humano no puede ser captado por medio de una representación, y podemos ver que cuando lo humano es capturado por una imagen tiene lugar una cierta pérdida.»[388] De no ser así, la imagen, la representación, ocultaría la palabra de la víctima, el grito de sufrimiento. Tam-

387. *Ibid.*, pp. 179-180.
388. *Ibid.*, p. 181.

bién sería un error pensar que, en definitiva, la solución pasaría por encontrar la «imagen justa», la «representación verdadera», para que algo pudiera ser transmitido. Pero no es así. El rostro transmite no por lo que sus imágenes representan sino por el *desafío* que presenta a cualquier forma de representación.[389]

A partir de aquí Judith Butler pone encima de la mesa otra cuestión de gran interés; a saber: la cuestión de *los esquemas normativos de inteligibilidad*.[390] Todo orden político, social, o epistemológico (*simbólico*) está dotado de estos esquemas, esquemas que establecen de antemano lo que va o no va a ser considerado humano. Estos esquemas normativos producen, a veces, imágenes de lo que es menos que humano, infrahumano, lo que no posee vida humana y, por lo tanto, aquello por lo que su muerte no va a ser llorada. Los esquemas normativos acaban siendo, en ocasiones y aunque Butler no use esta expresión, *esquemas de inmunización frente al dolor de los demás*, esquemas que bloquean la compasión. Los marcos normativos establecen *mecanismos* (simbólicos y, por supuesto, políticos y jurídicos)[391] que permiten a los individuos no sentir el grito del rostro o, en otras palabras, liberarse del dolor del otro. Hemos sido apartados del rostro a veces por medio de la imagen de una cara, de un cuerpo torturado, una representación que acaba banalizando, por ser obsesiva y constante, el horror de la muerte.

Por eso otra de las formas en las que lo humano hace su aparición es en la relación que establece con lo *no humano*. Esta idea, a mi juicio fundamental, Butler la insinúa en otro lugar.[392] Para que lo humano sea *humano* debe relacionarse con lo no humano, con lo que está fuera de sí mismo. Es esta relación, esta *experiencia* con lo *no humano*, lo que resulta constitutivo de lo humano, de manera que lo humano excede sus propios límites en el momento de constituirlos. Con una

389. *Ibid.*, p. 182.
390. A mi entender, a partir de aquí Butler se sitúa en una órbita más foucaultiana que levinasiana.
391. De esta cuestión se ocupará Giorgio Agamben en *Homo sacer*.
392. Véase J. Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 29.





buena dosis de clarividencia, Butler señala que lo *humano siempre procede de una manera u otra por exclusión*. Siempre hay algo o alguien que queda fuera de lo que un determinado *marco normativo* establece como humano. Esto es precisamente lo que una ética como la de Levinas procura denunciar. El otro, el *rostro* del otro, provoca una ruptura del marco normativo, una experiencia de lo que escapa al orden, a la lógica, a lo que el marco normativo establece como normal, como adecuado, como correcto, como bueno, como *humano*. La presencia del otro no nos deja (o, al menos no siempre, nos deja) intactos. «Puede ser que lo queramos, o que lo estemos, pero también puede ser que, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, seamos deshechos frente al otro, por el tacto, por el olor, por el sentir, por la esperanza del contacto, por el recuerdo del sentir.»[393]

En la tesis de Butler está muy presente el rostro de Levinas. Aquí está operando una concepción del ser humano según la cual, «somos entregados al otro de entrada».[394] Esto nos hace, ciertamente, vulnerables a la violencia, al dolor de las circunstancias y de las relaciones, a los contactos, aunque, al mismo tiempo, es la posibilidad (y la calidad) de los contactos los que hacen posible que podamos tener una vida «vivible».

El ser humano es un ser que viene al mundo de forma frágil, dependiente, y nunca abandona del todo esta condición. La infancia que supuestamente abandonamos nunca la hemos abandonado del todo. Nuestros cuerpos necesitan ser cuidados. «No hay manera de deshacerse de esta condición de vulnerabilidad primaria, de ser entregado al contacto con el otro, incluso cuando –o precisamente cuando– no hay otro y no hay sostén para nuestras vidas.»[395]

La presencia del otro nos recuerda esta vulnerabilidad estructural que nos constituye. La pregunta más importante, entonces, de claras resonancias levinasianas, es: ¿cómo podemos ir al encuentro de ese otro, de aquel que desafía nuestra pretensión de inteligibilidad sin

393. *Ibid.*, p. 38.
394. *Ibid.*, p. 43.
395. *Ibid.*, p. 44.

intentar, por otro lado, defendernos de su presencia inquietante, sin procurar anular su desafío? ¿Cómo se puede aprender a vivir con esa presencia que nos procura inseguridad ontológica y epistemológica? Para Butler la respuesta está clara: debemos aprender a vivir en una rearticulación de lo humano «sin saber de antemano cuál será la forma precisa que toma y tomará nuestra humanidad».[396] Por eso es necesario recelar de esas definiciones apresuradas y apriorísticas de lo humano, de esas definiciones claras y distintas, que ofrecen unas fronteras visibles e inamovibles que marcan inequívocamente lo humano de lo inhumano, el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, porque lo humano, lo ético, *no puede estar nunca definido de antemano*.

## 4.12. Excursus II: *Rousseau y la piedad*

La primera parte del libro IV del *Emilio* de Rousseau es un tratado ético y pedagógico sobre la piedad (*pitié*). Su autor retoma las bases de la antropología de la fragilidad y la debilidad que ya había desarrollado en los capítulos iniciales para reflexionar a continuación sobre sus posibilidades educativas. Me propongo en este breve *excursus* considerarlas críticamente.

Que en el *Emilio* subyace más o menos explícitamente una antropología de la vulnerabilidad es algo a todas luces evidente. Desde sus inicios Rousseau se muestra claro:

> Nacemos débiles, necesitamos fuerzas; nacemos desprovistos de todo, necesitamos asistencia; nacemos estúpidos, necesitamos juicio.[397]

Pero no solamente el ser humano es un *homo patiens*, sino que, además, puesto que el sufrimiento es inevitable, es necesario un aprendizaje del sufrimiento y de la muerte:

396. *Ibid.*, p. 60.
397. J.-J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 1998, p. 38.





> Sufrir es lo primero que se debe aprender, y lo que mayor necesidad tendrá que saber.[398]

Y más adelante:

> Si fuéramos inmortales seríamos muy miserables. Indudablemente, es duro morir; pero es dulce esperar que no viviremos siempre y que una vida mejor acabará con las penas de ésta. Si nos ofrecieran la inmortalidad sobre la tierra, ¿quién querría aceptar ese triste don? [...] Para el hombre sabio, la necesidad de morir no es sino un motivo para soportar las penas de la vida. Si no estuviéramos seguros de perderla una vez, costaría demasiado conservarla.[399]

Ahora bien, Rousseau señala con agudeza que de aquí no puede de ninguna de las maneras inferirse una pedagogía del exceso de cariño porque en tal caso, en lugar de compensar la fragilidad de la naturaleza humana se aumenta. El cariño puede tener sus excesos y abusos.[400] Una buena educación, por lo tanto, se mueve en un territorio inestable, siempre tenso, difícil de armonizar, entre la aceptación (más o menos estoica) de la naturaleza humana y el acompañamiento en el dolor, porque un ser que fuera privado de «todos los males de su especie», un ser completamente feliz, en el caso de que tal cosa fuera posible, sería un ente incapaz de sentir compasión: «Si lo físico va demasiado bien lo moral se corrompe».[401]

El *Emilio* puede leerse desde esta perspectiva como una meditación sobre la naturaleza finita y mortal de los seres humanos, así como como un *relato de formación* en un doble sentido: en primer lugar, el descubrimiento progresivo de esa condición, para pasar a continuación a enseñarnos los límites y las posibilidades de una educación

398. *Ibid.*, p. 100.
399. *Ibid.*, p. 107.
400. «Dándole más necesidades de las que tienen, no alivian su debilidad, la aumentan.» (*Ibid.*, p. 111.)
401. *Ibid.*, p. 115.

acorde con ella. La vida es breve, pasamos rápidamente por el mundo, casi sin darnos cuenta. Al principio no sabemos vivir y, cuando empezamos a aprender, entonces ya es demasiado tarde. El drama no es tanto la duración de la vida sino el poco tiempo que tenemos para saborearla.[402]

A juicio de Rousseau hay un doble sentimiento natural en el niño. En primer lugar amarse a sí mismo, y, a continuación, amar a los que están cerca de él. Es por su condición frágil y vulnerable que los seres humanos reconocemos solamente a los que nos cuidan y nos ayudan, y, más adelante, tal reconocimiento se ampliará a los demás aunque, como advierte Rousseau, «entonces el niño se vuelve imperioso, celoso, engañador, vindicativo».[403] Y, en este contexto, el filósofo de Ginebra establecerá una importante distinción entre el «amor de sí», por un lado, y el «amor propio» por otro. El primero sólo nos afecta a nosotros, y se contenta cuando las necesidades que tenemos se satisfacen. El segundo, en cambio, es otra cosa:

> El amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible. Así es cómo las pasiones suaves y afectuosas nacen del amor de sí, y cómo las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio. De esta forma, lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás; lo que le hace esencialmente malo es tener muchas necesidades y atenerse mucho a la opinión.[404]

402. Aunque la antropología de Rousseau suele ser calificada de «optimista», uno tiene la sensación de que no lo es tanto. Véase el inicio del Libro IV (*Ibid.*, p. 311). Merece la pena recordar algo que escribe en el Libro I: «El hombre que más ha vivido no es aquel que ha sumado más años, sino aquel que más ha sentido la vida». (*Ibid.*, p. 47.)
403. *Ibid.*, p. 315.
404. *Ibid.*, p. 315.





En esta línea, y después de algunas variaciones acerca de la educación de los niños, Rousseau tratará de la piedad, a la que califica de «primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza».[405] A juicio de Rousseau, si queremos que el niño se vuelva compasivo es necesario que conozca que hay seres semejantes a él con los que comparte los mismos sufrimientos, los mismos dolores. Para Rousseau es impensable la compasión si no es a través de la identificación con el otro. Ocurre, no obstante, que no se establece aquí diferencia alguna entre *piedad* y *compasión*, y desde mi punto de vista es esta una diferencia crucial. Al leer el *Emilio* uno no puede dejar de tener la sensación de que aquí se está tratando mucho más de una «pedagogía de la piedad» que de una «ética de la compasión».

Para Rousseau se trata, en una palabra, de ejercitar esta pedagogía de la piedad excitando las pasiones atractivas y dulces (bondad, conmiseración, humanidad) e impedir que nazcan las malas (odio, codicia, envidia). Parece que el propio Rousseau se da cuenta de que su discurso no resulta del todo claro y propone resumir todo lo dicho con anterioridad en *tres máximas* «precisas, clara y fáciles de captar». Veamos cuáles son y pasemos a considerarlas desde la perspectiva de una ética de la compasión:

1. «No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellas que son más de compadecer.»[406]
2. «Nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos.»[407]
3. «La piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren.»[408]

405. *Ibid.*, p. 329.
406. *Ibid.*, p. 330.
407. *Ibid.*, p. 331.
408. *Ibid.*, p. 332.

La primera máxima no resulta problemática por el hecho de que, como piensa Rousseau, nos podemos poner no solamente en el lugar del otro que sufre sino del que está alegre, del que es rico o importante. No. El problema es bien distinto, porque en la compasión no se trata, de ninguna de las maneras, de «ponerse en el lugar del otro» sino de algo completamente distinto, *de situarse junto a él*. Por eso la respuesta compasiva no es una respuesta empática. La compasión consiste en responder *al* dolor del otro *acompañándole*. Lo de menos es si nos ponemos «en su lugar»; es más, sólo se podría hablar propiamente de compasión *si no hay empatía*, si considero que el dolor del otro es «su» dolor y no el mío, si nunca, en ningún caso, podría ser el mío, porque la situación del otro no será jamás la mía, porque la distancia entre el otro y yo mismo es insalvable. En tal caso, a pesar de todo, respondo compasivamente, y lo hago sin tener ninguna obligación, ningún deber de hacerlo, o incluso cuando mi deber establecido en la gramática que he heredado, en mi universo normativo-simbólico *(moral)* me dice que *no* debo hacerlo, me exhorta a «pasar de largo».

Rousseau respondería diciendo que «para compadecer el mal de otro, hay que conocerlo sin duda, pero no hay que sentirlo. Cuando se ha sufrido, o cuando se teme sufrir, se compadece a los que sufren; pero mientras uno sufre, no se compadece más que de sí mismo».[409] Es verdad; no sufro el dolor del otro sino *al otro, por el otro*. El dolor es suyo, no mío. Por eso no siento su dolor, *le siento a él en su dolor*. Pero curiosamente todavía mantiene el filósofo de Ginebra la tesis de que sólo nos podemos compadecer de los males que conocemos, cuando, como veremos, en la tercera máxima parece indicar, con acierto, que lo que mueve la piedad no es el dolor sino la vivencia de ese dolor por parte del que sufre.

Tampoco una ética de la compasión tiene demasiado que ver con la segunda máxima propuesta por Rousseau. Según él, no nos compadecemos sino de los males que nos pueden afectar a nosotros, pero si esto es así en el fondo no nos compadecemos más que de nosotros mismos. Rousseau se pregunta por qué los reyes son tan despiadados

409. *Ibid.*, p. 339.



UNIVERSIDAD DE LA SALLE
BIBLIOTECA P.T.



con sus súbditos. Para él la respuesta es clara: porque saben que nunca podrán vivir su sufrimiento. Pero esta no es la cuestión. Los reyes pueden ser crueles, es verdad, pero lo relevante es subrayar que *su crueldad no les impide ser piadosos*. Al contrario. Precisamente porque tienen «poder» pueden serlo. La acción piadosa es una acción reservada al poderoso.

Finalmente respecto a la tercera máxima Rousseau es muy claro: no importa la cantidad del mal que le afecta al otro, sino el modo como le afecta. Nada que objetar aquí, más bien al contrario. Es la vivencia subjetiva del sufrimiento lo que reclama la compasión, no el dolor «en sí» (si tal cosa significa algo). Sin embargo a uno le sigue quedando la duda de que si, en el fondo, la piedad en Rousseau es eso, piedad, y no compasión. Al final del capítulo 3 del presente ensayo sostuve que una ética de la compasión no tiene nada que ver con una política de la piedad. Tomando a Rousseau como telón de fondo, es ahora el momento de volver, aunque sea muy brevemente, sobre esta cuestión, porque es necesario establecer una frontera lo más nítida posible entre *piedad* y *compasión*, porque si no lo hacemos olvidamos que lo grave del asunto es darse cuenta de que no hay oposición ni contradicción alguna entre *piedad* y *crueldad*.

El piadoso no siente dolor (ni el suyo ni el del otro), al contrario, se sabe inmune, sabe que el dolor que contempla en el otro nunca será el suyo. Tampoco siente el dolor del otro, porque es incapaz de estremecerse con su rostro. El piadoso posee poder. Por eso puede tener piedad, porque es poderoso. Desde las alturas de su condición, y como un acto de suprema afirmación de su propio yo, perdona al doliente, le concede la gracia, pero no lo hace por él, por el que sufre, ni por su familia, ni por sus amigos, ni por el mundo. El poderoso tiene piedad por él mismo, por su propio interés y, siempre que sea posible, esa piedad debe hacerse bien visible en un espacio público, a plena luz, para que, de este modo, pueda reconocerse casi teatralmente su magnanimidad.

El piadoso no se pone ni en el lugar del otro ni junto a él, sino *frente* y *por encima de* él. Sabe de sobras que un simple gesto de su mano puede condenarle a muerte y disfruta saboreando este momento. Se

siente observado. Mira a los espectadores. Su poder, entonces, alcanza el clímax. Desde este momento la acción piadosa es posible porque él tiene poder, de no ser así no habría piedad alguna. Paradójicamente, por tanto, ser piadoso no reduce el poder sino todo lo contrario, lo acrecienta.

A diferencia de la compasión, pues, la piedad es dulce, alegre, siempre orgullosa. Indiferente al dolor del otro porque no depende sino del propio poder, la piedad no rompe con el círculo de «lo económico» *(do ut des)*. Vive de él, se alimenta de él. La piedad que se ejerce desde *lo alto* es una muestra más, probablemente la más inquietante, de la crueldad de la condición humana.[410]

410. En este sentido sería perfectamente plausible que los libertinos sadianos fueran piadosos. El «descenso a los infiernos» que Sade nos propone en sus «novelas de formación» *(Juliette, Justine, La filosofía en el tocador)* es un viaje al corazón de las tinieblas de la crueldad, un viaje en el que la compasión es imposible..., pero no la piedad.



# 5. La pedagogía del testimonio

«Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945,
libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio
de su existencia son estas palabras mías.»
(Primo Levi, *La tregua*)

## 5.1. *La crisis gramatical*

¿Se puede educar la compasión? La respuesta no es fácil, evidentemente. Para contestar recurriré a una categoría que será la clave pedagógica desde la que voy desarrollar esta última parte del presente ensayo: el *testimonio*. Me ocuparé en primer lugar de la exposición de un autor, Ludwig Wittgenstein, y de una obra, el *Tractatus logico-philosophicus* (1921). La hipótesis es la siguiente: se puede leer el *Tractatus* en clave «testimonial».

Tomaré como punto de apoyo para desarrollar esta «pedagogía del testimonio» dos aforismos de Wittgenstein que servirán de pivote para organizar toda la trama categorial que este autor configura en su inquietante obra. Me refiero al 4.121: «Lo que puede expresarse en el lenguaje no lo podemos expresar por el lenguaje», y al 4.1212: «Lo que *puede* ser mostrado no *puede* ser dicho».[1] La diferencia entre el

1. El *Tractatus logico-philosophicus* es, ante todo, una gran obra literaria fruto de la cultura vienesa de principios del siglo XX. Para comprender su sentido y su valor